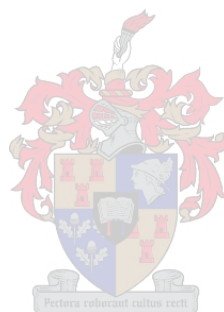


Alfa en Omega. 'n Studie in die trinitariese denke van Robert Jenson.

Anné Hendrik Verhoef

**Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Teologie
aan die Universiteit van Stellenbosch.**



Promotor: Prof DJ Smit

Maart 2008

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Handtekening: _____

Datum: _____

Opgedra aan my pa, Anné Johannes Verhoef.

OPSOMMING

Hierdie studie bied 'n oorsig, interpretasie en kritiese evaluering van die teologie van die Lutherse Amerikaanse teoloog Robert Jenson. Daar word gepoog om sy teologie op 'n kernagtige wyse uiteen te sit en om in dié proses die belangrikheid van die verhouding tussen God en tyd uit te lig. Daar word dus op bepaalde temas van sy teologie gefokus, sodat die aksente en waarde daarvan vir die huidige teologiese debat oor tyd, ewigheid, geskiedenis en God duidelik na vore kan kom. Die titel was ook die titel van Jenson se eie vroeë studie van die werk van Karl Barth, Alpha and Omega.

Jenson se teologie is van begin tot end ekumenies gedrewe. Hy probeer om 'n teologie daar te stel vir die een toekomstige kerk. Hy fokus dus in sy teologie op vroeë skrywers, die kerkvaders en op ekumeniese belydenisskrifte soos Nicea, juis om ondersoek in te stel hoekom daar op sekere punte van mekaar verskil is en waarom die kerk hieroor verdeeld geraak het. Hy bring sy teologie dan in verband met hedendaagse Ortodokse teoloë, sowel as Westerse teoloë van verskeie kerklike tradisies, om verder te bou op dit wat ons in gemeen het. Sy teologie het 'n ekumeniese doelwit, maar dit is ten diepste en allereers 'n teologie geskryf in reaksie op die postmodernisme en veral nihilisme van sy Westerse, en in besonder Noord-Amerikaanse kulturele konteks.

Om antwoorde op hierdie (ekumeniese en nihilistiese) vrae te vind, fokus Jenson op hoofsaaklik drie sake wat in hierdie studie uitgelig word: (1) op die verhouding tussen tyd en ewigheid in die Triniteit, (2) op die trinitêre identiteit en karakter van God, en (3) op die belang van die narratiewe aard van teologie. Jenson vind veral aanklank by Karl Barth se denke oor die Triniteit en die Triniteit se verhouding tot tyd en ewigheid maar hy wil dit veel meer radikaal en konsekwent deurdink. Hy verskil gevolglik op kritiese punte van Barth. Jenson staan in die tradisie van die eskatologiese en trinitariese teoloë van die vorige eeu en hy bou sy teologie rondom hierdie fokuspunte só uit dat dit altyd ekumeniese doelwitte najaag.

Laastens word dan ook krities gevra of en in welke mate Jenson in sy doel slaag. Daar word gekyk na watter spesifieke bydraes hy gelewer het en watter vrae onbeantwoord bly in hierdie sleutelvraagstuk vir die Christelike geloof, denke en lewe.

SUMMARY

This study offers an overview, interpretation and critical evaluation of the theology of the Lutheran American theologian Robert Jenson. The first aim is to give an outline of his theology in such a way that the importance of the relation between God and time in his thought will become clear in this process. This study will therefore focus on specific themes in his theology and the implications for the current theological debate on time, eternity, history and God. The title was also the title of Jenson's own early study of the work of Karl Barth, Alpha and Omega.

Jenson's theology is ecumenical by driven from the beginning to the end. He tries to formulate a theology for the one united church of the future. In his theology he thus focuses on early writers, the church fathers and on ecumenical confessions such as Nicea. He wants to get clarity why the church differs on certain points and investigates where it all started. He then brings his theology in connection with current Orthodox theologians, as well as with the Western theologians of different church traditions and tries to build on the common factors between them. His theology has an ecumenical aim, but it is first and foremost a theology written in reaction to postmodernism and especially the nihilism of his Western and primarily North-American cultural context.

To find answers to these (ecumenical and nihilistic) questions, Jenson focuses on mainly three themes that will be discussed in this study: (1) the relation between time, eternity and Trinity, (2) the trinitarian identity and character of God, and (3) the importance of the narrative nature of theology. Jenson appropriates much of Karl Barth's thought on the Trinity and on the Trinity's relation to time and eternity but he draws much more radical implications and consequences. He therefore differs from Barth on these issues at critical points. Jenson stands in the tradition of eschatological and trinitarian theologians of the previous century and he builds his theology around these foci in order to serve his ecumenical aim.

Finally the critical question is also asked whether and to what extent Jenson succeeds in his aim. It looks at the specific contributions Jenson made and which questions still remain unanswered regarding this key question for Christian faith, thought and life.

INHOUDSOPGAWE: HOOFSTUKKE

	Bladsy
1 PROBLEEMSTELLING & INLEIDING	1
2 'N INLEIDING TOT ROBERT JENSON AS TEOLOOG	15
3 'N INLEIDING TOT ROBERT JENSON SE TEOLOGIE	41
4 DIE BASIS VAN JENSON SE TEOLOGIE: DIE IDENTITEIT VAN DIE TRINITEIT	90
5 DIE EVANGELIE EN TYD IN JENSON SE TEOLOGIE	175
6 DIE SENTRALITEIT VAN TYD IN JENSON SE TEOLOGIE	206
7 KRITIESE EVALUERING VAN JENSON SE TEOLOGIE	248
BRONNELYS	296

INHOUDSOPGAWE

Bladsy

HOOFSTUK 1	1
PROBLEEMSTELLING & INLEIDING	
1.1 Probleemstelling	1
1.1.1 Alfa en Omega. 'n Studie in die teologie van Robert Jenson	1
1.1.2 Die Triniteit en tyd	3
1.2 Inleiding	5
1.2.1 'n God in ons tyd	6
1.2.2 'n Drie-enige God	7
1.2.3 Triniteit, tyd en die kerk	8
1.3 Struktuur van hierdie studie	10
1.3.1 Doelwitte van die studie	10
1.3.2 Indeling van hoofstukke en temas	11
 HOOFSTUK 2	 15
'N INLEIDING TOT ROBERT JENSON AS TEOLOOG	
2.1 Jenson: 'n resente en gerespekteerde teoloog	15
2.1.1 Jenson se lewensverloop	18
2.1.2 Jenson se akademiese en kerklike loopbaan	22
2.2 Jenson se teologie	24
2.2.1 'n Ekumeniese doelwit	26
2.2.2 'n Teologie in konteks van postmodernisme en nihilisme	30
2.2.3 Trinitaries en eskatologies	33
 HOOFSTUK 3	 41
'N INLEIDING TOT JENSON SE TEOLOGIE	
3.1 'n Oorsig van Jenson se teologie	43
3.1.1 "Prolegomena"	44
3.1.2 "The Triune Identity"	46
3.1.3 "The Triune Character"	48
3.1.4 "The Creation"	50
3.1.5 "The Creatures"	51
3.1.6 "The Church"	53
3.1.7 "The Fulfillment"	55
3.2 Jenson se verstaan van teologie	56
3.2.1 Teologie is die kerk se voortgaande diskoers	57
3.2.2 Teologie is bevry van 'n oordrewe prolegomena	59

3.2.3 Teologie is prakties, spekulatief en hermeneuties	63
3.2.4 Teologie is 'n soort grammatika	68
3.2.5 Teologie is universeel, sistematiese en onderhewig aan norme	70
3.3 Die identifisering van God	72
3.3.1 Die Ou en Nuwe Testament	73
3.3.2 Temporele gebeure	75
3.3.3 Nie uit kultuur-religie nie	78
3.3.4 Nie ons geprojekteerde ewigheid nie	81
3.3.5 Bybelse narratief	85
 HOOFSTUK 4	 90
DIE BASIS VAN JENSON SE TEOLOGIE: DIE IDENTITEIT VAN DIE TRINITEIT	
 4.1 Die Identiteit van die drie-enige God	 90
4.1.1 Die manier van God se identiteit	91
4.1.2 Dramatiese koherensie	92
4.1.3 Vanuit die end	94
4.1.4 Geregtigheid en inkarnasie	96
 4.2 Die Persone van God se identiteit	 99
4.2.1 Die Seun	100
4.2.2 Die Gees	104
 4.3 Die Seun en Gees se een wees met die Vader	 108
4.3.1 Goddelikheid en tyd	110
4.3.2 Modalisme en subordinasionisme	113
4.3.3 Die apologete	114
4.3.4 Die Ariane	117
4.3.5 Nicea	119
4.3.6 Die Kappadosiërs	123
4.3.7 Trinitariese teologie	126
4.3.8 Augustinus	128
4.3.9 Oorsig	130
 4.4 Die persoon van die Vader	 132
4.4.1 Om 'n persoon te wees	134
4.4.2 Persoon en identiteit	135
4.4.3 Persoon wees en Triniteit	139
 4.5 Tyd en Christologie	 141
4.5.1 Twee nature	142
4.5.2 Konsilies van Efese (431) en Chalcedon (451)	145
4.5.3 Twee wille	147
4.5.4 Lyding	150
4.5.5 Pre-eksistensie	151
4.5.6 Post-eksistensie	156

4.5.7 God se lyding	157
4.5.8 Oorsig	158
4.6 Die Gees en tyd	159
4.6.1 Pinkster en Pase	160
4.6.2 Geskenk van God	160
4.6.3 Filioque	162
4.6.4 Neig om te verdwyn	166
4.6.5 Toekoms	169
4.6.6 Triniteit en toekoms	170
4.6.7 Oorsig	173
 HOOFSTUK 5	 175
DIE EVANGELIE EN TYD IN JENSON SE TEOLOGIE	
 5.1 Jesus van die geskiedenis – die historiese Jesus	 176
5.1.1 Jesus as Woord	177
5.1.2 Tyd en ewigheid	180
5.1.3 Die historiese Jesus	182
5.1.4 Die storie van Jesus se lewe	185
 5.2 Jesus is gekruisig en het gesterf	 187
5.2.1 Waarom Jesus sterf	188
5.2.2 Boetedoening	190
5.2.3 Die storie van Jesus se dood	193
 5.3 Jesus het opgestaan en leef	 195
5.3.1 Die identiteit van die opgestane Jesus	197
5.3.2 Die plek van sy liggaam	200
 5.4 Die evangelie en tyd – die karakter van die Triniteit	 203
 HOOFSTUK 6	 206
DIE SENTRALITEIT VAN TYD IN JENSON SE TEOLOGIE	
 6.1 Wese, tyd en teologie	 207
6.1.1 Om te wees en tyd	208
6.1.2 God se wese en tyd	210
6.1.3 Die Triniteit se wese	213
6.1.4 God se ewigheid	216
6.1.5 Die Triniteit se tyd	219
6.1.6 Die wese van die een God	221

6.2 Die kenbaarheid van God	223
6.2.1 God gee Homself	225
6.2.2 Die verskuuldheid van God	227
6.2.3 God is skoonheid	227
6.3 Die karakter van die Triniteit en sy werke	228
6.4 Tyd, skepping en ruimte	230
6.4.1 Tyd intrinsiek en metriek van beweging	233
6.4.2 Kosmologie en tyd	234
6.4.3 Jenson se verstaan van tyd	236
6.4.4 Tyd as akkommodasie in God	237
6.4.5 Vader	238
6.4.6 Gees	239
6.4.7 Seun	240
6.4.8 Tyd en ruimte	240
6.4.9 Materie en bewussyn	243
6.4.10 Oorsig	244
6.5 Die telos	244
 HOOFSTUK 7	 248
KRITIESE EVALUERING VAN JENSON SE TEOLOGIE	
7.1 Narratiwiteit	249
7.1.1 In Jenson se teologie	249
7.1.2 Kritiese evaluering	253
7.2 Trinitarianisme	255
7.2.1 Trinitêre identiteit en karakter	257
7.2.2 Kritiese evaluering	259
7.3 God se tyd en ewigheid	261
7.3.1 Die Triniteit se tyd	262
7.3.2 Kritiese evaluering	267
7.4 Eskatologie	269
7.4.1 Gees en toekoms	270
7.4.2 Kritiese evaluering	272
7.5 Ekklesiologie	275
7.5.1 Aksente van Jenson	275
7.5.2 Kritiese evaluering	278
7.6 Ander perspektiewe en kritiek op Jenson	281
7.6.1 Ekumeniese geslaagheid	282
7.6.2 Tyd en ewigheid in God	285

7.6.3 Skepping: tyd en ruimte in God	289
7.6.4 Nihilisme en hoop	291

BRONNELYS**296**

HOOFSTUK 1: PROBLEEMSTELLING & INLEIDING

1.1 Probleemstelling

Een van die grootste vrae in moderne teologie is dié van die verhouding tussen God en tyd. Vrae oor God se verhouding tot tyd was al vir Augustinus¹ van die belangrikste vrae om te vra in die teologie, maar moderne teoloë vra vandag met hernude toewyding weer dieselfde vrae.² Die Lutherse Amerikaanse teoloog, Robert Jenson, is een van die belangrikste teoloë in hierdie verband.³ Jenson is ook een van die mees radikale, konstruktiewe en konsekwente denkers hieroor. In verskeie van sy boeke en in sy onlangse sistematiese teologie⁴ is dit een van die hoofemas van sy werk. Eintlik vorm sy beskouings hieroor die integrale basis van sy hele teologie.

1.1.1 Alfa en Omega. 'n Studie in die teologie van Robert Jenson

Die doel van hierdie studie is om juis Jenson se verstaan van die verhouding tussen God (spesifiek as Triniteit) en tyd te ondersoek. Die titel van hierdie studie is dan ook: "Alfa en Omega, 'n Studie in die trinitariese denke van Robert Jenson." Hierdie tema is so gekies, want dit is 'n sinspeling op die titel van die studie van Jenson oor Karl Barth. In 1963 het Jenson se eerste boek, wat 'n hersiene uitgawe van sy doktorsale tesis was, met die titel *Alpha and*

¹ Wolfhart Pannenberg (2000b:62) skryf dat Augustinus sy bespreking oor tyd in sy *Confessions* begin met die bekende uitspraak: "What is time? When nobody is asking me, I know what it is, but when I try to explain it to somebody who asks me, then I don't know." Augustinus gaan egter voort en skryf dan breedvoerig oor hoe hy tyd verstaan. Christopher Kirwan bied 'n goeie bespreking hiervan in sy boek, *Augustine* (1989), in veral sy hoofstukke "Meditations on beginnings," en "More meditations on time." In hierdie studie word Augustinus se beskouinge verder ondersoek in hoofstuk 6 onder die opskrif "Tyd, skepping en ruimte."

² Die vrae oor God en tyd word veral in leerstukke oor die skepping en oor die eskatologie in die moderne teologie gevra. Colin Gunton (1998:94) skryf byvoorbeeld in sy boek oor die skepping, *The Triune Creator* (1998), oor Augustinus se verstaan van tyd: "His main view of time is therefore quite different, and an anticipation of the subjective theory which later emerged in the thought of Immanuel Kant, one of the philosophers of Newtonianism. Augustine's tendency here too is platonic, for he holds that the problem with time is that that which partakes of it 'tends towards non-being.' ... Is Augustine suggesting that time is virtually the creation of our minds rather than of God? He comes very near to saying so."

³ In hoofstuk twee word 'n oorsig gegee oor wie Robert Jenson as persoon en as teoloog is.

⁴ Wanneer daar in hierdie studie na Jenson se sistematiese teologie (of *Systematic Theology*) verwys word, gaan dit oor sy twee werke: *Systematic Theology, Volume 1: The Triune God*. (1997) en *Systematic Theology, Volume 2: The Works of God*. (1999). Verdere verwysing na hierdie twee bronne sal hierna afgekort word tot ST1 en ST2.

Omega, A Study in the Theology of Karl Barth, verskyn. Hierin maak hy 'n studie van Karl Barth se verstaan van God en tyd, en lewer kritiek daarop. In Jenson se meer as veertig jaar as konstruktiewe teoloog, het hy steeds by hierdie onderwerp gehou en sy eie beskouings hieroor breedvoerig uiteengesit. Daarom dan die titel vir hierdie studie.

In hierdie studie sal spesifiek gefokus word op dié sentrale tema van Jenson se teologie, naamlik die verhouding tussen Triniteit en Tyd. Jenson se verstaan hiervan is volgens my grondliggend en bepalend van sy hele teologie. Dit is spesifiek Jenson se stryd teen die verstaan van God as tydloos, wat 'n deurlopende tema regdeur sy teologie vorm, en wat dit dan ook op 'n konsekwente manier tot eenheid bind. Die Lutherse teoloog Tuomo Mannermaa (2000:139-145) noem byvoorbeeld dat Jenson se kritiek op hierdie denkvorm – waarin tyd en ewigheid as kontradiktoriese realiteite teenoor mekaar gestel word – as een van die hoofemas in Jenson se werk beskou kan word.⁵

Met tyd as sentrale tema van sy werk sluit Jenson nie net aan by Augustinus (wat die belangrikheid van die teologiese nadenke oor tyd baie vroeg reeds begryp het) nie, maar ook by Karl Barth, Wolfhart Pannenberg en die teoloë van die “new trinitarianism”, of dan die trinitêre herlewing van die moderne tyd.⁶ Volgens Kendall Soulen (1999:35) kan Karl Barth as die vader van

⁵ Mannermaa wys ook op die verband tussen Jenson se klem op die verhouding tussen God en tyd en Jenson se teologie wat as gevolg daarvan as trinitaries en narratiewelik gekarakteriseer kan word. Die volgende aanhaling uit die artikel van Mannermaa (2000:140) maak dit duidelik: “One of the main themes in his [Jenson’s] work is his criticism of the *Denkform* of ‘Mediterranean antiquity.’ According to this false *Denkform*, eternity and time are contradictory realities. ‘The relation of eternity to time was grasped by mere negation’ (ST1:94). Jenson says that in this discourse, ‘... deity is a quality, which may be analysed as immunity to time plus whatever are its necessary conditions’ (ST1:94). God was defined with time-denying predicates as ‘immutability’ and, centrally, ‘impassibility,’ that is, immunity to suffering and temporal-historical contingency in general. According to Jenson, the assimilation of this *Denkform* of Mediterranean antiquity has been a great disaster for the history of Christian theology. For him, the real presence of God in human history, his ‘historicity’ and ‘passibility,’ are decisive. It can be said that Jenson’s own *Denkform* has very close relation indeed with the Lutheran maxim *finitum capax infiniti*. For Jenson, as for Luther, the concrete reality of the historical Jesus and the whole narrative of God’s history with mankind (*Heilsgeschichte*) are the foundation on which a theological ontology as Trinitarian ontology must be conceptualized.”

⁶ John Albright noem in sy artikel “The Story of the Triune God: Time and Eternity in Robert Jenson’s Theology,” dat die probleem van tyd en ewigheid 'n populêre onderwerp in die

hierdie moderne trinitêre herlewing beskou word, en is: “Robert Jenson, perhaps the major trinitarian theologian writing in English today.” Die verband tussen Jenson se fokus op die verhouding tussen tyd en ewigheid, en sy fokus op die leerstuk van die Triniteit, word deur Brian Sholl (2002:27) goed verwoord: “... the kinds of thought he [Jenson] opposes in constructing his theology can be taken as clues: an Aristotelian grammar of substance, the platonic distinction between being and becoming, and, most importantly, the distinction between time and eternity. Since Jenson frames his critique of the time/eternity distinctions in terms of a critique of divine impassibility, many of the revisions undertaken concern the doctrine of the Trinity. Famously, Jenson envisages trinitarian relations as constitutive of the human experience of time while exceeding those structures by means of a divine infinity.”

1.1.2 Die Triniteit en tyd

Die trinitêre teoloë is eens daarin dat daar gekyk moet word na hoe God hom in tyd openbaar, om te kan sê wie Hy is. Anders gestel: die geskiedenis van sy openbaring identifiseer God vir ons. Daarom is die verhaal van God in die geskiedenis, die narratiewe, vir Jenson ook so belangrik. Daarom vra Jenson vrae oor God en tyd, oor sy betrokkenheid in tyd en sy ewigheid, vrae soos die volgende: As God ewig is, en as God al die gebeure tegelykertyd in sy hande hou, maak dit dan saak vir God dat ons gebeure as opeenvolgend ervaar? Het die gebeure in ons tyd enige effek op God? Sterker nog: Het die toevalligheid en vryheid in tydelike gebeure, enige effek op God se ewigheid? Vrae soos hierdie, wys nie net op die belang van nadenke oor God en tyd nie, maar wys ook daarop dat die antwoord hierop direkte etiese implikasies het vir gelowiges se lewe in die hier en nou. Die teoloog Stanley Hauerwas (2000:252-268) bevestig dít as hy in sy artikel, “Only Theology overcomes Ethics; or, Why ‘Ethicists’ must learn from Jenson,” skrywe oor Jenson se etiek en daarop wys

teologie en filosofie is in die lig van hedendaagse wetenskaplike aansprake. Teoloë soos Pannenberg, Moltmann, Jungel, Ted Peters en TF Torrance het ook “ewigheid” in die konteks van ’n trinitêre ontologie probeer konstrueer. Hy noem verder dat Jenson nie alleen is in sy beskrywing van God as iemand wat histories, relasioneel en “temporal infinite” (Albright 1996:39) is nie.

dat Jenson se etiek “inseparable from his understanding of God’s timefullness” (Hauerwas 2000:259) is.

Die vrae oor God en tyd is dus nie net antieke vrae van die Romeinse en Bisantynse eras nie. Ted Peters (1998:342-344) sê byvoorbeeld ons vra juis hierdie vrae vandag weer in ons tyd, omdat, eerstens: dié wat in God glo nie hou van die idee dat God onbetrokke is in ons tydelike wêreld nie, tweedens: omdat ons wetenskaplike verstaan van die realiteit deurdrenk is in tyd, en derdens: in Peters (1998:342) se woorde: “attempts to identify the God of Israel as witnessed to in the resurrection of Jesus Christ must take God’s involvement in temporal history as essential to the divine reality.” ’n Vierde rede kan myns insiens hierby gevoeg word, en dit is dat die belangrikheid van vrae oor God en tyd baie belangrike ekumeniese implikasies het. Hierdie aspek word juis in ’n teoloog soos Jenson se werk baie duidelik. Philip Cary (1999:133) skryf byvoorbeeld oor Jenson se teologie se ekumeniese waarde: “Jenson traces the problems which structure (and fracture) today’s ecumenical theology to this most decisive conversation of the Christian tradition. The religious understanding of ancient Mediterranean Gentiles became an articulate theology in the writings of the Greek philosophers, whose concept of the divine as timeless eternity was the most powerful rival to Jewish and Christian conceptions of God as historical redeemer. In locus after locus, Jenson’s solutions to the problems of ecumenical theology involve uncovering an undigested nugget of philosophical timelessness (often operating as a hidden assumption common to both sides of in a theological dispute) and suggesting ways to complete the evangelization the fathers started.”

Tyd, ewigheid en Triniteit is drie begrippe wat elkeen net op hul eie al ’n magdom van betekenismoontlikhede oproep. Dit is begrippe wat in die filosofie en teologie reeds deur eeue heen bespreek is. Dit is begrippe wat dalk meer vrae as antwoorde laat. Tekenend hiervan is dalk wat Augustinus (Pannenberg 2000b:62) al destyds oor tyd gesê het: “What is time? When nobody is asking me, I know what it is, but when I try to explain it to somebody who asks me, then I don’t know.” Sodra ’n mens egter begin nadink oor die verhouding tussen die drie begrippe - Triniteit, tyd en ewigheid, raak dit ’n nog meer

komplekse onderneming. Dit is wat Jenson deurgaans in sy teologie doen en dit is wat in hierdie studie nagespeur word.

1.2 Inleiding

Vir Robert Jenson is dit nie moontlik om oor God na te dink sonder om ook aan tyd en ewigheid te dink nie. Hoekom nie? Omdat God nie net 'n teïsme vir Jenson is nie, maar die drie-enige God; die God wat Hom openbaar deur Jesus Christus, deur gebeure in tyd; die God wat Hom verbind aan Sy skepsels en skepping in tyd. Die drie-enige God is 'n God wat nie geskei kan word van sy storie nie. Dit is 'n storie wat in tyd afspeel en wat alle tye omvat en wat betekenis, sin en vervulling in die toekoms bring. Vir Jenson is dit dus noodsaaklik dat God nie as tydloos beskou moet word nie. Sodra mens dit doen, maak mens van God iemand anders as wie Hy is; anders as wat Hy hom openbaar in die geskiedenis; anders as wat die Bybel oor Hom getuig. God kan ook nie net tydig of tydelik verstaan word asof Hyself soos 'n skepsel ondergeskik aan die mag van tyd is nie. Daarom sit Jenson baie radikaal en konstruktief sy verstaan van die verhouding tussen die Triniteit en tyd uiteen in sy teologie.

In sy teologie skroom hy nie om God radikaal naby, intiem, tydig, en "in tyd" te beskryf nie. Eintlik draai hy die denke hieroor om en sê dat God in Hom tyd maak vir enige iets of iemand anders om te kan bestaan in ruimte en tyd. Jenson se teologie stel dit duidelik dat God *tyd maak* – nie los van Homself nie, maar dat God tyd en ruimte in Homself maak, sodat iets en/of iemand anders as Hyself kan bestaan. Die verhouding tussen Triniteit en tyd bepaal dus die nabyheid van Skepper/Triniteit tot die skepping en die mens as skepsel. Dit is 'n teologie wat daarom die waarde en voordeel inhou om God nie meer as ver verwyderd, onbetrokke, ver van die mens en sy wêreld af te beskou nie. Dit is 'n teologie wat dit onomwonde stel dat God eerstens as Triniteit verstaan moet word en dat die Triniteit te make het met tyd.⁷

⁷ Jenson skryf reeds in 1982 in sy boek, *The Triune Identity*, dat: "The first step is to free trinitarian doctrine from captivity to antecedent interpretation of deity as timelessness. In part that is already done in this work – as in Barth and some other post-Hegelian treatments – by

Jenson slaag myns insiens definitief daarin om die belang van nadenke oor tyd en Triniteit vir die teologie te onderstreep. Sy ernstige nadenke oor God en tyd vorm uiteindelik die basis van sy hele teologie, en baie van die radikale implikasies van sy teologie berus juis op sy verstaan van die verhouding tussen Triniteit en tyd. Philip Cary (1999:133) skryf met reg baie waarderend oor Jenson se teologie: “Arguably the most beautiful and important theology of our time is being develop between the various churches, in ecumenical discussions which elucidate the structure of thought and practice common to all the particular Christian traditions. Robert Jenson’s recent work is situated in that between, inhabiting the common space of ecumenical theology and examining its problems. The solutions he proposes are bold and innovative, often idiosyncratic and unlikely to be widely accepted – yet instructive and immensely suggestive to anyone who thinks theology should solve its problems not by conforming to the agendas set by the world (modernity, post modernity, or any other age) but by renewing its attention to the Gospel of Christ.”

1.2.1 'n God in ons tyd

Jenson verstaan teologie, spesifiek akademiese teologie, as onlosmaaklik deel van 'n individuele Christen se lewe van gebed, en deel van die kerk se lewe van aanbidding. Hy (Jenson 1995a:87) skryf “there is no doing theology, outside the context in which the matter of theology is present to us, that is, worship.” Hierdie oortuiging van Jenson is nie net 'n metodologiese beginsel vir hom nie, maar iets wat in sy teologiese werke deurgaans merkbaar is. Williams (2000:191) merk byvoorbeeld op in sy essay, “The Parlement of Foules and the Communion of Saints: Jenson’s Appropriation of Patristic and Medieval Theology,” dat Jenson, saam met premoderne teoloë soos Origenes, gebed as 'n waardige tema vir teologiese aandag beskou. Die teoloog Francis Watson (2002:202) maak die insiggewende opmerking oor die teologie van Jenson:

mere sequence of topics and by the Christological concentration I, again like Barth, have insisted on at every step.” Ook in sy *Systematic Theology* is Jenson getrou aan hierdie voorneme van hom en die doel van sy hele teologie staan in die lig hiervan.

"For this theologian, the aesthetics of the theological work are integral to its rendering of its subject matter, which is the glory of God."

Die erns van teologie as deel van gebed is tekenend van sy verstaan van God se betrokkenheid in tyd. Jenson roep die kerk op tot gebed, tot sosiale geregtigheid, tot aanbidding van God, omdat hy glo ons leef in die "intieme", nabye aangesig van God.⁸ God is nie verwyderd in tyd en ruimte nie, maar in tyd betrokke by ons en daarom moet die kerk met 'n bewustheid hiervan primêr vir God aanbid en verheerlik. Dieselfde geld vir Jenson vir teoloë en daarom skryf hy sy teologie as biddende teoloog. Robert Jenson is dus 'n teoloog wat nie net as akademikus beskou moet word nie, maar as 'n biddende teoloog – iemand wat teologie skryf in die hoop om God daardeur te verheerlik.

1.2.2 'n Drie-enige God

Jenson se teologie is in sy essensie 'n identifisering van wie God is, naamlik die drie-enige God.⁹ Dit is vir hom juis die drie-enige God wat in tyd by ons betrokke is, teenoor die tydlose gode van die Grieke of teïste. James Buckley (2000:12) sê hieroor: "The character of Jenson's theology is inseparable ... from the identity and character of the triune God, who is the beginning and middle and telos of human and cosmic life." Die Triniteit is deurgaans sentraal in Jenson se teologie, en hy word met reg deur ander teoloë, soos Ted Peters, David Cunningham, Duanne Larson, Christoph Schwöbel, en vele andere, as 'n Trinitêre teoloog gereken. Peters (1998:342) beskryf hom as deel van die

⁸ Gebed is vir Jenson dié onderskeidende kenmerk van menswees teenoor om 'n dier te wees. Hy (ST2:59) sê: "That is: our specificity in comparison with the other animals is that we are the ones addressed by God's moral word and so enabled to respond – that we are called to *pray*. If we will, the odd creature of the sixth day can after all be classified: we are the *praying animals*."

Jenson (1995a:117-131) skryf meer breedvoerig hieroor (sowel as oor die vraag van die menslike evolusie) onder die titel "The Praying Animal" in sy boek: *Essays in Theology of Culture*.

⁹ Die titel van die eerste deel van sy sistematiese teologie is dan ook "The Triune God." Hierin is daar drie hoofdele: "Prolegomena, The Triune Identity," en "The Triune Character." Die tweede volume van sy sistematiese teologie gaan dan oor die werke van hierdie drie-enige God wat hy in die eerste volume geïdentifiseer het. Ook in sy vroeëre werke was hy reeds by uitstek gemoeid met die identifisering van God as die drie-enige God – sien byvoorbeeld: Jenson se boek *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus*. (1973), en Jenson se boek *Triune Identity: God According to the Gospel*. (1982), en Jenson se artikel: "Jesus, Father and Spirit: The Logic of the Doctrine of the Trinity." (1987).

“new trinitarianism” van die afgelope eeu, en Schwöbel (1995a:1,12) beskryf hom as een van die sleutel rolspelers van die hedendaagse “Renaissance of Trinitarian Theology.”

As trinitêre teoloog ontwikkel Jenson ’n teologie wat implikasies het vir die hele spektrum van teologie. Dit is eintlik te verstane as mens in ag neem dat die leerstuk van die Triniteit nie maklik inpas by die tradisionele orde van dogmatiese *loci* nie. Die Triniteit gaan eerder oor al die *loci*. As trinitêre teoloog was die verhouding tussen Triniteit en tyd van die begin van Jenson se teologiese loopbaan, vir hom belangrik. In sy studie oor Karl Barth se teologie fokus hy spesifiek op Barth se verstaan van God en tyd¹⁰ en ontwikkel hierdie tema tot een van die mees radikale bydraes wat hy maak vir die resente trinitêre teologie.

1.2.3 Triniteit, tyd en die kerk

Jenson se nadenke oor God en tyd het belangrike implikasies vir die kerk. Dit word duidelik in (1) Jenson se ekumeniese dryfkrag – waarin hy vir die “toekomstige één kerk” skryf, en (2) in sy fokus op die kerk – waarin veral sy noue identifisering van die kerk as liggaam van Christus in tyd ’n groot rol speel. Die boek *Time, Trinity, and the Church* (Gunton 2000), wat ’n reaksie op Robert Jenson se teologie is, dui in sy titel drie hoofemas aan in Jenson se teologie. Dat die kerk een van sy hoofemas is sluit dus aan by sy ekumeniese doelwitte en by sy trinitariese benadering. Williams (2000:199) beskou Jenson se fokus op die Kerk as een van die sterk punte van sy teologie en skryf: “[Jenson] writes theology *out* of the church’s life and practice of faith and, *therefore*, speaks to the church and not merely to the parliament of theologians.”

Met die lees van Jenson se ekklesiologie, word Douglas Knight (2000:71) se opmerking “Robert Jenson is a pioneer of the strong ecclesiology,” gou

¹⁰ Jenson skryf byvoorbeeld die volgende boeke wat hieroor handel: *Alpha and Omega, A Study in the Theology of Karl Barth*. (1963) en, *God after God. The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth*. (1969).

duidelik. Jenson het 'n baie sterk verstaan van die kerk as die liggaam van Jesus Christus. Jenson (*ST1*:189) sê byvoorbeeld: "... as Jesus has gone into the future, the church constitutes his presence with us now. At the same time the church is the messianic community brought about by the demonstration of the person of the Spirit." Jeremy Ive (2000b:150) verstaan Jenson se ekklesiologie so: "It is inclusion in the life of the Trinity that constitutes the church."¹¹

Sonder om hier Jenson se ekklesiologie in te veel detail te analiseer, moet daar tog gewys word op die praktiese en konkrete aksente van sy ekklesiologie. Dit is opvallend dat Jenson se verbintenis tot die uitwerk van 'n ekklesiologie aan baie konkrete sake aandag gee. Hy ondersoek byvoorbeeld vrae oor liturgie, kategeese, dogma en magisterium, en nie net die kerk "in teorie" nie. Neuhaus (2000:245) sê oor hierdie bydrae van Jenson: "In this connection, he has made many imaginative, if not always convincing, contributions."

Jenson moet inderdaad beskryf word as 'n teoloog vir die kerk, vir die één (toekomstige) kerk van God. Maar in sy nadenke oor die Kerk is die verhouding tussen God en tyd deurgaans bepalend. Die kerk is die toekomstige kerk waarin God nou reeds teenwoordig is. God is ook deur Jesus Christus die hoof van die kerk en Christus se liggaam word dus in die hier en nou, in tyd, deur die kerk gevorm. Daarom sê Jenson ook dat ons met die sakramente Jesus se teenwoordigheid in tyd in Sy kerk vier.¹²

1.3 Struktuur van hierdie studie

1.3.1 Doelwitte van die studie

¹¹ Knight (2000:71) beskryf Jenson se ekklesiologie as 'n "strong ecclesiology," maar as mens die radikale voorstelle lees wat hy maak hieroor, soos wat later in die studie uitgelig sal word, besef mens dit sou dalk beter wees om Jenson se ekklesiologie as "super strong" te beskryf. Die Katolieke teoloog, Susan Wood (2000:180-184), sê oor Jenson dat sy sterk identifikasie van Jesus se opgestane liggaam met die kerk, selfs 'n Rooms Katolieke perspektief oortref.

¹² Sien hieroor Jenson se boek *Visible Words: The Interpretation and Practice of the Christian Sacraments*. (1978).

Die doel van hierdie studie is om eerstens 'n begrip te vorm van Robert Jenson se teologie. Die verdere doel is om dan na te gaan hoe die verhouding tussen Triniteit en tyd in sy teologie funksioneer. Dit is spesifiek hieroor wat Jenson baie kreatiewe en nuwe voorstelle maak en waarin hy ook in sy teologie die sterkste afwyk van sy teologiese vader en voorbeeld - Karl Barth. Die teologiese implikasies wat voortspruit uit sy "tydige trinitariese" teologie¹³ is 'n laaste tema wat in die studie ondersoek word, met die spesifieke fokus op die ekumeniese belang daarvan.¹⁴

Hoekom word daar gekies om in hierdie studie te fokus op die verhouding tussen Triniteit en tyd in Jenson se teologie? Dit sal in die studie self later hopelik duidelik na vore kom. Net enkele opmerkings nou hieroor.

Jenson se teologie is baie omvangryk. Daarvan getuig die uiteenlopende en talle publikasies van hom oor die jare heen. Tog is hierdie bydraes nie net fragmente of losstaande stukke teologie nie. Dit vorm 'n eenheid deurdat hy konsekwent sekere temas en keuses handhaaf. Twee van hierdie deurlopende temas is beslis die Triniteit en tyd. Vir Jenson se verstaan van die Triniteit is tyd nie 'n terloopse onderwerp nie. Inteendeel, die stryd tussen tyd en ewigheid (van God) word selfs die "waarmerk" van Jenson se teologie genoem.¹⁵ Die verhouding tussen tyd en Triniteit kan myns insiens as die grondliggende, die bepalende vetrekpunt, van Jenson se hele teologie beskryf word. Die Gereformeerde teoloog Gabriel Fackre (2000:95) stel dit ook só en sê dat die

¹³ Hiermee word bedoel dat sy teologie inderdaad tydig is vir ons konteks, maar dit sê ook reeds iets van sy verstaan van die drie-enige God, naamlik dat God tydig is. In Engels hoor mens dit mooi in die titel van Ted Peters (1998:342-344) se artikel: "God happens: The timeliness of the Triune God." Die tydigheid van die drie-enige God kom juis daarin na vore dat hy 'n *gebeurtenis* is – dit teenoor die tydloosheid van afgode.

¹⁴ Jenson (*ST1*:x) sê die implisiete ekumeniese agenda van sy sistematiese teologie sal gou blyk en dat "the plan of the work is an attempt to transcend confessional habits." Hy (*ST1*:viii) stel dit verder: "The present work is deliberately done in such anticipation of the one church, and this will be throughout apparent, in its use of authorities and its mode of argument."

¹⁵ Gerhard Forde skryf in *Trinity, Time, and Church* (Gunton 2000), oor "Robert Jenson's Soteriology" oor die belangrikheid van die verhouding tussen tyd, ewigheid en Triniteit in Jenson se teologie. Hy (Forde 2000:127) sê: "Thus battle between time and eternity becomes the hallmark of Jenson's theology. There is a constant polemic throughout his work against the 'timeless' God of the Greeks. Virtually every theological 'sin' and false formulation can be traced to the intrusion of such timelessness into the theological scene. In soteriology this raises the question whether Jesus and his cross actually accomplish salvation here in time, or whether the saving deed is really 'preaccomplished' by virtue of the divine decree in eternity."

hooftema van die hele eerste volume van Jenson se sistematiese teologie opgesom kan word as: “the God who ‘takes time’ for us.” Volgens Fackre is hierdie vertrekpunt van Jenson oor God en tyd só belangrik en kragtig, dat al die goeie dinge van Jenson se teologie hieruit voortvloei.¹⁶

1.3.2 Indeling van hoofstukke en temas

In hoofstuk twee van hierdie studie word ’n inleiding tot Jenson as teoloog gegee. Daar sal eerstens op die belang van hom as teoloog – wat reserant en gerespekteerd (akademies en kerklik) is – gelet word. Hierna word Jenson se teologie self net inleidend beskryf as ’n teologie met ’n sterk ekumeniese doelwit, as ’n teologie in die konteks van postmodernisme en nihilisme, en as ’n teologie wat trinitaries en eskatologies van aard is.

In hoofstuk drie word ’n inleiding gegee tot Jenson se teologie. Daar word eerstens gewys op die belang van Jenson se twee-volume sistematiese teologie. Daar sal aangedui word dat hierdie werk Jenson se teologie van oor die 40 jaar die beste saamvat en verwoord. Die fokus in hierdie studie val dan hoofsaaklik op hierdie twee-volume sistematiese teologie van Jenson. Omdat hierdie werk egter so omvattend is en Jenson reeds ’n baie gekompakteerde skryfstyl het, word daar dan ’n inleidende oorsig oor Jenson se sistematiese teologie in hoofstuk drie van hierdie studie gedoen. Hierna word daar in meer detail ingegaan op Jenson se verstaan van teologie en sy prolegomena word oorsigtelik bespreek. Laastens sal in hoofstuk drie ondersoek ingestel word oor hoe Jenson vir God identifiseer – in watter kontekste en op watter maniere die evangelie, volgens Jenson, vir God identifiseer.

In die volgende paar hoofstukke van hierdie studie (4, 5 en 6) sal in meer detail op spesifieke dele van Jenson se teologie gefokus word. Daar word doelbewus net sekere dele gekies om verder te analiseer, omdat daar in die

¹⁶ Fackre (2000:96) beskou hierdie goeie dinge van Jenson se teologie as: “the narrative reading of Christian faith grounded in the narrative life together of the triune God; the rejection of the teaching of the divine impassibility conjoined to a profound interpretation of the suffering of God; the inseparability of the Christian community from the incarnate Word and thus a “high’ doctrine of church, sacraments and ministry; an antisupersessionist view of Israel consonant with an unfolding story; and a thoughtful interpretation of petitionary prayer.”

studie gepoog word om spesifiek die verhouding tussen Triniteit en tyd in Jenson se teologie te ondersoek. Die gevaar bestaan dus onmiddellik dat Jenson se teologie in hierdie studie op 'n gefragmenteerde wyse behandel sal word – iets waarteen Jenson self waarsku.¹⁷ Om dit te teen te werk word daar juis op volledige dele van Jenson se teologie in hierdie studie gefokus. Jenson maak dit in 'n sekere sin maklik, want sy teologiese struktuur is van so aard dat sy hele teologie voortvloei uit sy definiëring en identifisering van God.¹⁸ Volume een van sy sistematiese teologie, *The Triune God* (1997), het hierdie taak ten doel. Hierdie volume word dus in hierdie studie redelik volledig bespreek.¹⁹

Uit die tweede volume van sy sistematiese teologie, *The Works of God* (1999), word op twee hoofstukke gefokus, naamlik (Hoofstuk 17) “Time, Created Being, and Space” en (Hoofstuk 35) “Telos.” Die rede vir hierdie keuse is weer eens om die verhouding van die Triniteit tot tyd in sy teologie verder te ondersoek. Die res van die volume bly egter relevant vir hierdie studie omdat Jenson se teologiese temas so deurlopend is. Daar sal ook na die ekumeniese en eskatologiese implikasies van sy teologie wat in die tweede volume na vore kom in meer detail na gekyk word.

Die struktuur wat in hoofstukke 4, 5 en 6 oor Jenson se teologie gevolg word, sluit grotendeels aan by Jenson se struktuur en uiteensetting. Die onderafdelings van sy hoofstukke het nie titels nie en ek voeg dit self in. Deel 2, “The Triune Identity,” word in hoofstuk 4 bespreek. Deel 3, “The Triune Character,” word in die daaropvolgende hoofstukke (5 en 6) bespreek. Die

¹⁷ Jenson (ST1:18) sê: “It is the fate of every theological system to be dismembered and have its fragments bandied about in an ongoing debate.”

¹⁸ Soos reeds aangetoon is Jenson 'n trinitêre teoloog en is sy identifisering van God as Triniteit die vertrekpunt en basis van sy hele teologie. Jenson (1993:243) self sê hieroor: “The doctrine of Trinity is to identify the God to whom subsequent discourse will refer, and to establish the primary repertoire of concepts and warrants with which systematic problems will be attacked.”

¹⁹ Hiermee word nie bedoel dat sy teologie sin vir sin nagegaan en bespreek gaan word nie, maar net dat daar nie hoofstukke uit die volume of dele weggelaat sal word vir bespreking nie. Die besprekings is ook nie net 'n poging om Jenson se teologie alleen te hoor en te verstaan nie, maar om ook ander teoloë in gesprek met hom te bring op sekere punte van sy teologie.

laaste deel van hoofstuk 6 sluit die twee hoofstukke van die tweede volume van sy werk in.²⁰

Hoofstuk 4 fokus dus in geheel op die identiteit van die Triniteit. Dit vorm die basis van Jenson se teologie. In hoofstuk 5 word op die karakter van die Triniteit gelet. Die dele waarop hierin gefokus word is die verhouding tussen die evangelie en tyd in Jenson se teologie. In hoofstuk 6 word op die deel oor die karakter van die Triniteit gefokus wat spesifiek oor die konsepte wese, tyd, en ons plek in God, handel. Hoofstuk 6 fokus in geheel op die sentraliteit van tyd in Jenson se teologie. Twee hoofstukke uit die tweede volume van Jenson se teologie word daarom ook in hoofstuk ses bespreek, naamlik die hoofstukke oor tyd, skepping en ruimte en oor die telos.

In hoofstuk 7 word die implikasies van Jenson se siening oor die verhouding tussen Triniteit en tyd vir sy teologie bespreek. Daar word gewys op die samehang tussen die narratiwiteit, die trinitarianisme en die verhouding tussen God se tyd en ewigheid in sy teologie, en dit word ook krities geëvalueer. Jenson se eskatologie en sy ekklesiologie is van die leerstukke binne sy teologie wat die radikaalste beïnvloed word deur sy siening van God en tyd. Hierdie twee leerstukke van hom word krities evalueer en daarna word sy hele teologie se ekumeniese geslaagdheid ook ondersoek. Daar sal ook gelet word op ander kritiek op Jenson se teologie in hierdie slothoofstuk, spesifiek op sy verstaan van God en tyd, sowel as op sy skeppingsleer. Laastens word sy poging om deur sy teologie 'n antwoord op die nihilisme te bied, ook krities geëvalueer.

²⁰ Die een hoofstuk is (17) "Time, Created Being, and Space" wat onder deel 4, "The Creation," val, en die ander hoofstuk is (35) "Telos," wat onder deel 7 "The Fulfillment" val.

HOOFSTUK 2: 'N INLEIDING TOT ROBERT JENSON AS TEOLOOG

2.1 Jenson: 'n resente en gerespekteerde teoloog

Robert William Jenson is 'n Lutherse Amerikaanse teoloog wat as emeritus-professor verbonde is aan die Teologiese Seminarium te Princeton. Hier was hy vanaf 1998 tot 2003 die “Senior Scholar for Research at the Center of Theological Inquiry.” Jenson is ook medestigter en -direkteur van die “Center for Catholic and Evangelical Theology” (1991 gestig) en medestigter en -redakteur van die sentrum se joernaal *Pro Ecclesia*.²¹

Robert Jenson het verskeie teologiese boeke en artikels geskryf en was ook mederedakteur²² van 'n hele paar boeke sedert 1963.²³ Die belangrikste hiervan (ten minste vir dié studie) is Jenson se onlangse twee-volume sistematiese teologie: *Volume 1: The Triune God* (1997) en *Volume 2: The Works of God* (1999). Sy vroeëre boeke *Christian Dogmatics* (1984, met Braaten) en *Triune Identity: God According to the Gospel* (1982), is ook belangrik vir hierdie studie, aangesien dit sy belangrikste temas – God se identiteit, die Triniteit, en tyd - bespreek. Baie van die idees wat Jenson in hierdie vroeëre boeke bespreek het, word in sy twee-volume sistematiese teologie meer verfynd en volledig uitgewerk. Sy twee-volume sistematiese teologie bied dus 'n baie gerieflike toegang tot sy teologie wat hy oor jare heen

²¹ *Pro Ecclesia* is in 1992 begin en het daarmee die teologiese joernaal *Dialog* wat deur dieselfde redakteurs in 1968 begin is en tot 1994 bedryf is, vervang. Die mederedakteurs saam met Robert Jenson is Carl Braaten en Roy Harrisville.

Die doel van *Pro Ecclesia* was van die begin af ekumenies. Jenson (Braaten & Jenson 1996:ix) sê hieroor in die voorwoord van die boek *The Catholicity of the Reformation*: “For many years the chief organ of high church Lutherans in America was a journal entitled *Una Sancta*. Indeed, in some loose sense this journal was the spiritual predecessor of *Pro Ecclesia*, the journal of the Center for Catholic and Evangelical Theology. The great difference is that *Una Sancta* was a Lutheran journal, whereas *Pro Ecclesia* is an ecumenical journal, supported by theologians of many traditions.”

²² Die meeste hiervan was saam met sy Lutherse kollega Carl E. Braaten, wat ook mededirekteur van die *Center for Catholic and Evangelical Theology* is. Van die boeke wat hulle as mederedakteurs geskryf het is onder andere: *Christian Dogmatics* (1984), *A Map of Twentieth Century Theology. Readings from Karl Barth to Radical Pluralism* (1995), *Either/Or. The Gospel or Neopaganism* (1995), *Jews and Christians* (2003), *In One Body through the Cross* (2003), en *The Ecumenical Future* (2004).

²³ In 1963 verskyn sy eerste boek, wat 'n hersiene uitgawe van sy doktorsale tesis was, met die titel *Alpha and Omega, A Study in the Theology of Karl Barth*. In die bibliografie van hierdie studie word 'n oorsig van Jenson se talle publikasies gegee, maar vir 'n meer volledige lys van wat voor 2000 verskyn het, sien: “Bibliography” (Ive 2000a:312-322).

ontwikkel het. Hierdie twee volumes is baie goed gestruktureerd met omvattende voetnotas, met verwysings na sy vroeëre werke en dit bring sy vorige teologiese besprekings in verband met hedendaagse teoloë en ontwikkelings.

Robert Jenson word gereken as 'n kenner van die teologie van Karl Barth.²⁴ Sy talle boeke en besprekings oor Karl Barth se teologie²⁵ gee 'n aanduiding van sy vertrouetheid daarmee, sowel as die belangrike plek en invloed wat Barth op sy denke uitoefen. Robert Jenson kan ook met reg gereken word as 'n teoloog wat op verskeie maniere 'n navorer van Karl Barth is – veral in sy trinitariese denke.²⁶ Hieroor sal later in meer detail in hierdie studie op ingegaan word.

²⁴ Carl Braaten (2000b:4) skryf dat Karl Barth self gevoel het Robert Jenson verstaan Barth se teologie baie goed: "Later, when Barth was once asked to comment on the reception of his theology in America, he made reference to a certain young American (Robert Jenson) who had rightly grasped and interpreted his theology. Jenson (Jenson) has since always been a Barthian ..."

²⁵ Jenson skryf byvoorbeeld in die gesaghebbende *The Modern Theologians* (Ford 1989) die deel oor Karl Barth se teologie. Verder bied Jenson saam met Braaten 'n breedvoerige bespreking van Karl Barth se teologie, in samehang met ander teoloë van die negentiende en twintigste eeue, in hulle boek: *A Map of Twentieth Century Theology. Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*. (1995).

Soos reeds genoem, het Jenson ook sy doktersgraad oor Karl Barth gedoen en dit het in 1963 as boek verskyn: *Alpha and Omega, A Study in the Theology of Karl Barth*. In 1969 verskyn 'n verdere studie van Barth deur Jenson in sy boek: *God after God. The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth*.

²⁶ Die twintigste eeu het 'n herlewing en nuwe ontwikkeling van trinitariese teologie beleef. Hierdie beweging is grotendeels deur Karl Barth begin, maar ander leidende teoloë, soos Karl Rahner, het ook hierby aangesluit, elkeen met hulle eie aksente. Jenson sluit aan by die trinitariese teologie soos wat dit deur Barth geïnisieer is. Jenson (1989:46) skryf byvoorbeeld in *The Modern Theologians*: "Finally, in Barth himself the theological incorporation of all these dynamics is a decisively trinitarian theology, after centuries in which trinitarianism was in Western reflection a problem rather than a resource. It can fairly be said that the chief ecumenical enterprise of current theology is rediscovery and development of the doctrine of Trinity. It can also fairly be said that Barth initiated the enterprise."

Jenson verskil egter ook by tye van Barth en lewer ook kritiek op Barth. Gunton (1995:948) maak die volgende verhelderende opmerking hieroor: "A feature shared by Rahner and his Protestant counterparts is a suspicion of speculation about the inner and eternal being of God. This is particularly apparent in the American Lutheran, Robert W. Jenson, whose chief criticism of Barth, about whose trinitarian theology he has written extensively (Jenson 1963, 1969), is that he does not take far enough the criticism of 'religion' that is for him one of the main functions of trinitarian theology."

Jenson verskil van Barth nie net in sy kritiek op godsdiens nie, maar ook van sy verstaan van die "eternity of the triune God." In beide gevalle voel Jenson moes Barth verder gegaan het met sy argument. Jenson self doen dit dan in sy eie teologie, soos wat hy dan die Triniteit se ewigheid en tyd beskryf (ST1:217).

Die punt wat egter hier gemaak word is dat Jenson waardering het vir Barth as trinitêre teoloog en hom daarin navolg. Jenson (1989:42) sê byvoorbeeld: "It is, indeed, from Barth that twentieth-century theology has learned that the doctrine of Trinity has explanatory and interpretative use for the whole of theology; it is by him that the current vigorous revival of trinitarian reflection was enabled."

Nog 'n teoloog wat baie invloed op Robert Jenson uitgeoefen het was die Amerikaanse teoloog Jonathan Edwards.²⁷

Die merkwaardigheid en belangrikheid van Jenson as resente teoloog is duidelik bekragtig toe daar in die jaar 2000 'n breedvoerige reaksie op Robert Jenson se teologie verskyn het. 'n Wye spektrum bekende en gerespekteerde teoloë was medewerkers hieraan en 'n boek verskyn onder die titel: *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson* (Gunton (ed)). In hierdie boek kyk die skrywers terug na meer as veertig jaar se teologie en skrywes van Robert Jenson en bespreek verskillende temas van sy werk.²⁸ Hierdie omvangryke reaksie op Jenson se teologie – *Trinity, Time, and Church* – onderstreep die merkwaardigheid van Jenson as resente en gerespekteerde teoloog.²⁹ Die titel van die boek gee ook 'n aanduiding van die lewenslange hooftemas van Jenson se teologie, naamlik Triniteit, Tyd en die Kerk. Hierdie temas word ook in hierdie studie as deel van Jenson se unieke bydrae en fokus in sy teologie bespreek.

2.1.1 Jenson se lewensverloop

²⁷ Dit is veral Edwards se gedagtes oor die Triniteit, die leerstuk van die skepping en die leerstuk van die kerk wat Jenson by Edwards navolg. In sy sistematiese teologie sluit Jenson (ST1:235) byvoorbeeld by Edwards op 'n kritiese punt oor die eskatologie en ekklesiologie: "We introduced Jonathan Edwards at the exact point where the development began to lead to the present point. And now we may simply appropriate his insight. The 'exquisite spiritual proportion' that will be the eschatological perfection of creation and that is now its inner meaning is, according to Edwards, that of 'a very complex tune, where respect is to be had to the proportion of a great many notes together.' If we try to conceive the Kingdom, the 'society in the highest degree happy,' we should 'think of them ... sweetly singing to each other.'" Vergelyk ook hieroor Jenson se deeglike ondersoek na Edwards se teologie in sy boek van 1988: *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards*.

²⁸ Die verskeidenheid en temas van die verskillende bydraes wys op die omvangryke aard van Jenson se teologie. Altesaam 21 verskillende aksente van sy teologie word deur 20 verskillende teoloë bespreek in hierdie boek – van 'n verskeidenheid kerklike tradisies. Die teoloë wat hierin skryf sluit onder andere in: James Buckley, Wolfhart Pannenberg, Douglas Knight, Susan Wood, Stanley Hauerwas en Geoffrey Wainwright.

Braaten (2000b:8) sê oor *Trinity, Time and Church*: "The chapters in this Festschrift offer eloquent tribute to the significance of this remarkable achievement of writing on dogmatics for the whole church in an ecumenical key."

²⁹ Buiten Jenson se lang lys akademiese prestasies en publikasies wat sy belangrike rol as teoloog bevestig, kan ook genoem word dat hy 'n lewenslange lid is van die, "Duodecim Society, Avery Dulles Colloquium on Dogmatic Theology, Paul Ramsey Colloquium on Public Policy", en die "American Theological Society" (waarvan hy die president was in 1998-1999).

Robert Jenson is op 2 Augustus 1930 in Eau Claire, Wisconsin, in Amerika gebore. Sy pa was 'n pastoor van die destydse Noorweegse Lutherse Kerk. Jenson is op 6 Augustus 1954 getroud met Blanche Rockne, wat op daardie stadium 'n studente-berader was in diens van die Nasionale Lutherse Raad. Blanche is ook 'n lewenslange student in die teologie en skrywer van verskeie teologiese artikels. Robert en Blanche Jenson het een dogter, Kari Elizabeth, wat 'n professionele aktrise is. Sy is getroud met Lucky Gold en hulle het twee kinders³⁰ en is woonagtig in die stad New York.

Jenson het verskeie grade aan verskillende universiteite in verskillende dele van die wêreld behaal.³¹ Jenson se opleiding, sy kerklike betrokkenheid en sy beroepslewe aan verskillende universiteite, het hom definitief gevorm in veral sy ekumeniese denke. Carl Braaten (2000b:1-9), Robert Jenson se jarelange vriend en kollega, gee in sy skrywe "Robert Jenson – A Personal Memoir" 'n oorsig van Jenson se beroepslewe en sy belangrikste publikasies. Dit gee 'n

³⁰ Jenson het saam met sy agtjarige kleindogter Solveig Lucia in 2006 die boek, *Conversations with Poppi about God: an eight-year-old and her theologian grandfather trade questions*, geskryf. Hierin leer mens Jenson ken as gesinsman, as oupa en teoloog wat kreatief, speels en ernstig van sy kleindogter se vrae oor die lewe en God antwoord.

'n Mooi voorbeeld (wat ook wys op die belang van tyd in Jenson se teologie) is die dialoog (tussen Jenson en Solveig) oor die hemel (Jenson & Gold 2006:15-16): "Boring Heaven? Solveig: So when we get to heaven and we're going to live forever, won't it get tiresome? You'll be there forever and ever and ever and ever and ever ... Poppi: That isn't exactly what the Bible says. S: All right ... P: It isn't as if the kingdom of God were just the same thing going on and on and on. When I was just about your age, I was sitting in a pew listening to the preacher, who happened to be my father. He was talking about heaven and hell, and I sat there thinking like you – if heaven just goes on and on and on, and hell goes on and on and on, there's not a whole lot difference between them. S: There's no pleasure at all. P: But what the Bible really talks about finally is being taken into the life of God himself, and the life of God is just, as it were, one big excitement, a kind of explosion of excitement. S: So it's like the excitement of getting something you have always wanted – that kind of excitement. P: Or the excitement of giving something you've always wanted to give. S: Or the excitement of sitting in your grandpa's lap. P: You like that, do you? I'm happy. Now, you know, there is something to that. Just think about an absolutely perfect grandpa. Your present grandpa ... (laughter). S: You're pretty perfect. P: Thank you very much, but only pretty perfect? An absolutely perfect grandpa ... S: Would be ... an absolutely perfect grandpa would have to be ... P: God. S: God is our *father*. So *he* would have to have a father, right? P: Well ... I don't suppose God is a father and a different grandfather ... that could go on forever."

³¹ Volgens sy Curriculum Vitae het hy die volgende grade verwerf:

- Luther College, Decorah, Iowa, B.A. 1951, classics, speech, and philosophy.
- Luther Theological Seminary, St. Paul, Minn., B.D. 1955.
- University of Minnesota, 1951-1954, philosophy.
- University of Heidelberg, Dr. Theol., 1960, systematic theology.
- University of Basel, 1959, systematic theology.
- Luther College, D.H.L.
- Nashotah House Episcopal Seminary, D.D.
- Oxford University, M.A. by decree

aanduiding van die omvang van Jenson se akademiese skrywes en sy bydrae as teoloog op verskillende terreine. 'n Mens leer ook iets van die persoon en passies van Jenson hierin ken. Braaten (2000b:4) skryf byvoorbeeld oor Jenson as dosent in teologie by Luther College in Iowa: "As one could expect, Jens taught what he knew and believed with impassioned vigor and uncompromising integrity."

Braaten en Jenson het in 1957-58 saam gestudeer aan die Universiteit van Heidelberg, Duitsland. Jenson het in dié tyd sy doktorsgraad onder leiding van Peter Brunner oor die teologie van Karl Barth gedoen. Braaten (2000b:4) sê dat Barth 'n groot invloed op Jenson se denke gehad het, maar dat die invloed later in Jenson se lewe minder geraak het, soos wat hy meer betrokke geraak het in die denke van Katolieke (Joseph Ratzinger en Hans Urs von Balthasar) en Ortodokse (John Zizioulas en Vladimir Lossky) teoloë

Na die verwerwing van sy doktorsgraad gee Jenson klas by die Luther College, Decorah, Iowa, en publiseer hier sy eerste boek (na sy verwerkte doktrale studie se publisering) met die titel *A Religion Against Itself* (1967). Hierin trek hy te velde teen godsdiens wat nie meer met die evangelie van God se openbaring in Jesus Christus rekening hou nie. Party van sy blywende idees lees mens al in die boek raak: "It's time to let the gospel tell us what we shall do and say, if we are not to be religious ... Our judgment upon religion of our time is an attempt to interpret that religion by the story of Jesus" (Braaten 2000b:5).

Hierdie tema van die evangelie van God se openbaring in Jesus Christus teenoor 'n selfgeskepte godsdiens, word deurgaans in sy lewe aangespreek³² en in 1995 skryf hy en Braaten saam 'n boek hieroor: *Either/Or: The Gospel or*

³² In 2001 skryf Jenson byvoorbeeld in die boek *Nicene Christianity: the future for a new ecumenism*, weer hieroor en sê hy (Jenson 2001a:85) oor ons selfgeskepte godsdienstige wêreld: "We late moderns and postmoderns do not inhabit a secularized world; quite the contrary. The West now lays open before the church's mission in much the same condition as in the days when the missionaries had to cut down its sacred oaks and prove their case by combat with demons. The chief mode of damnation from which the mission has now to rescue our sisters and brothers is superstition, the fear of nameless and named powers that are neither Creator nor creature, that projects our wants on infinity without ever quite getting them there, and from which middle position they haunt us dreadfully."

Neopaganism. Braaten (1995b:9) sê daarin: “This brief sketch shows the trajectory of the gospel of God moving from the historical Jesus to the kerygmatic Christ to the dogmatic confession equating Jesus with God. The whole gospel of the church rest on this Christological tripod – these three interconnected legs of history, kerygma and dogma, of Jesus of Nazareth as the risen Lord and as God’s only begotten Son. When one of these legs is removed, broken, or shortened in life, worship, and witness of the church, the door of hospitality opens to pagan spirituality and alien ideology. This is what is happening in American Christianity today ...”

Na ’n paar jaar by die Luther College word Jenson as dekaan en tutor van die Lutherse studente by Mansfield College, Oxford Universiteit, aangestel. Hier werk hy vir drie jaar en in 1969 word die volgende twee boeke van hom gepubliseer: *The Knowledge of Things Hoped For* en *God after God. The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth*. In hierdie twee boeke tree Jenson krities in gesprek met groot Christen-denkers van die verlede soos Origenes en Augustinus, sowel as met kontemporêre teoloë oor onderwerpe soos taalanalise, radikale teologie, proses metafisika, nuwe hermeneutiek, teologie van hoop, ensomeer. Hy bring ook die Oxford linguistiese filosowe (Wittgenstein, Austin) se werk in verband met dié van die teoloë van hoop (Moltmann, Pannenberg). Hierdie bly almal in ’n mindere of meer mate teologiese gespreksgenote van Jenson in sy latere sistematiese teologie.

Na hierdie produktiewe en vormende jare by Oxford word Jenson beroep na die Fakulteit by die Lutherse Seminarium in Gettysburg, Pennsilvanië. Hier gee hy vir meer as twintig jaar klas en word in hierdie tyd een van die voorste ekumeniese teoloë in die Lutherse tradisie. Hy neem deel aan die “North American Lutheran-Episcopal Dialogue I and II” en tree as permanente adviseur op by die “International Roman Catholic-Lutheran Dialogue III.” In die jare by Gettysburg skryf Jenson (as ’n uitvloeisel van sy ervaring in

ekumeniese betrokkenheid) verskeie werke wat hom laat bekend word as ekumeniese teoloog.³³

In 1973 verskyn een van sy klassieke boeke, *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus*. Dit was ook in dié tyd wat hy erkenning begin geniet het as vooraanstaande Trinitêre teoloog met sy skrywe van *Triune Identity: God According to the Gospel* (1982), en die hoofstukke oor die Triniteit, die Heilige Gees en die Sakramente in die boek *Christian Dogmatics* (Braaten & Jenson 1984).

Vanaf 1988 tot 1998 was Robert Jenson verbonde aan die godsdiens-departement van die St. Olaf College in Northfield, Minnesota. In hierdie jare werk hy as mederedakteur aan verskeie boeke saam met Carl Braaten vir die “Center of Catholic and Evangelical Theology.” Hy skryf ook in hierdie tyd sy twee-volume sistematiese teologie, waarvan Braaten (2000b:8) sê dat dit die kroon span op Jenson se meer as veertig jaar lange teologiese loopbaan: “Undoubtly the crowning fulfillment of Jenson’s career is the recent publication of a two-volume systematic theology. ... but when he is asked, ‘How long did it take you to write it?’ his answer is, ‘The last forty years.’”

³³ As ekumeniese teoloog het hy deurgaans artikel en boeke publiseer. Die twee belangrikste hiervan is seker die waarvan hy en Braaten mederedakteurs was: *In One Body through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity* (2003), en die boek wat die “background papers” vir hierdie voorstel gevorm het: *The Ecumenical Future* (2004).

Die *Princeton Proposal* is ’n merkwaardige boek in die sin dat dit deur ’n groep van 16 teoloë van verskillende kerklike tradisies geskryf is. Dit gee ’n oorsig van die huidige staat van ekumene en kyk ook na toekomstige moontlikhede vir die ekumene. Die voorstelle is baie spesifiek en in geheel probeer dit vorige pogings van ekumene tussen veral die Rooms Katolieke, die Ortodokse en verskillende Protestantse Kerke weer op koers kry. Die volgende aanhaling (Braaten & Jenson 2003a:57-58) sê iets van die gees waarin die boek geskryf is: “We all suffer from the wounds of division. These wounds extend into our theologies, our institutional structures, and our very sense of what makes the church life-giving. Significant aspects of our traditions must be rethought if they are truly to witness to the one apostolic faith rather than to our divisions. Therefore we must examine our collective consciences and repent of actions, habits, and sentiments that glory in division.”

Oor die “background papers” van die *Princeton Proposal*, wat as *The Ecumenical Future* (2004) gepubliseer is, skryf Gabriel Fackre op die buiteblad van die boek: “The future of ecumenism depends on the resolution of the issues discussed in this welcome work. Major figures in the recent history of the ecumenical movement, along with younger heirs, give a fresh slant on its problems and possibilities in this collection of background papers to the important *Princeton Proposal*. Read it and weep ... or hope.”. Jenson (Braaten & Jenson 2004:viii) self sê in die voorwoord van hierdie boek: “Ecumenism is a function of authentic Christian faith; the ecumenical quest for church unity is based on Jesus’ high-priestly prayer in Chapter 17 of St. John’s Gospel...”

Sedert 1998 is Robert Jenson verbonde aan die “Center of Theological Inquiry” te Princeton. Hy het in Junie 2003 afgetree, maar is steeds verbonde aan die Sentrum in Princeton en skryf steeds gereeld artikels en boeke.³⁴

2.1.2 Jenson se akademiese en kerklike loopbaan

Jenson se akademiese loopbaan met al die verskillende posisies wat hy beklee het kan soos volg opgesom word:³⁵ Hy begin sy loopbaan in 1955 by die Luther Kollege in Decorah, Iowa. Hier was hy tot 1961 “Instructor/Assistant Professor of Religion and Philosophy” en vanaf 1961 tot 1966 was hy “Professor of Philosophy and Chairman of Philosophy Department.” Vir twee tydperke in sy lewe was hy werksaam by Oxford Universiteit in Engeland.³⁶ Tussen die twee tydperke by Oxford was hy by die “Lutheran Theological Seminary, Gettysburg, PA” waar hy Professor van Sistematiese Teologie was. Hy was van 1968 tot 1988 hier werksaam. Vir die volgende tien jaar (1988-1998) was Jenson Professor van Godsdiens by St. Olaf Kollege, Northfield, MN. Vanaf 1998 tot 2003 was hy verbonde aan die “Center of Theological Inquiry, Princeton, NJ” waar hy die “Senior Scholar for Research” was.

Sy kerklike betrokkenheid in hierdie tyd sluit die volgende hoogtepunte in: Jenson is in Augustus 1955 georden in die “American Lutheran Church.” Hy was van 1968 tot 1987 die “Clerical Member, Lutheran Church in America, Central Pennsylvania Synod.” Vanaf 1987 was hy “Clerical Member, Evangelical Lutheran Church in America, Lower Susquehanna Synod.” Vanaf 1969 tot 1977 was Jenson lid van die “North American Lutheran-Episcopal Dialogue I and II.” Hy was ook die permanente adviseur vir die “International Roman Catholic-Lutheran Dialogue III,” vanaf 1984 tot 1994. Vanaf 1999 was

³⁴ In 2003 verskyn byvoorbeeld: *On Thinking the Human: Resolutions of Difficult Notions*, sowel as *Jews and Christians. People of God*. Laasgenoemde is saam met Braaten geskryf. In 2005 verskyn daar ook deur Jenson 'n kommentaar (as deel van die “Interpretation”-reeks) oor die boek Hooglied met die titel: *Song of Songs*.

³⁵ Hierdie inligting, sowel as die oor sy kerklike betrokkenheid, is deur Robert Jenson self verskaf in Junie 2003 as deel van sy Curriculum Vitae. Om misverstand te voorkom word van die posbeskrywings in Engels gelaat.

³⁶ Jenson was by Oxford Universiteit die “Lutheran World Federation Lecturer in Theology” van 1966-1968 en 1972-1973.

Jenson verder ook “Honorary Canon, Cathedral of St. John the Divine (Episcopal), New York City.”

Jenson is al dikwels beskryf as die "Amerikaanse teoloog" vanweë sy onbetwiste status en die geweldige respek wat hy dáár geniet. Hierdie respek is egter besig om oor die wêreld heen te groei, soos wat die reaksie op sy teologie laat blyk.³⁷ Jenson is tegelykertyd egter ook 'n teoloog wat wel van Amerika is en baie van Amerika se sosiale, etiese en godsdienstige kwessies aanspreek. In hierdie opsig toon hy heldere begrip vir die verstaan van die Amerikaanse kultuur en slaag ook daarin om kritiek vanuit die evangelie daarop te lewer. Veral sy onlangse boeke – ook die saam met Braaten – getuig hiervan.³⁸

Jenson is egter nie net 'n teoloog “vir Amerika” nie en myns insiens is hy definitief 'n teoloog wie se stem ook deur die res van die wêreld se teoloë en kerke gehoor moet word. Hy lewer veral 'n groot bydrae om nadenke oor God en tyd te stimuleer en wys duidelik op die belangrike taak van die teologie om ernstig hieroor te besin. Dit is dan ook wat in hierdie studie gedoen word. Die verhouding tussen God en tyd in Jenson se teologie het veral vir die ekumene drastiese implikasies. Jenson ontleed en bespreek dit spesifiek in sy boek *Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology* (1992).³⁹ Hierdie is

³⁷ Tekenend hiervan is die feit dat die skrywers in *Trinity, Time and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson* (Guntton 2000), van so verskeidenheid lande (Amerika, Engeland, Duitsland, Kanada en Finland) en denominasies (Rooms Katoliek, Luthers, Metodiste, Anglikaans) afkomstig is.

³⁸ As voorbeelde kan genoem word: *The strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*. (2002), en *Essays in Theology of Culture* (1995).

In *The strange New Word of the Gospel* sê hulle (Braaten & Jenson 2002:viii) byvoorbeeld: “Those who turn to religion are not necessarily finding their way back to church. Most unbelievers in America and other western countries are post-Christians. They have been baptized and brought up in church, but no longer believe and practice the faith. Hence the need for re-evangelization.” Hy (Jenson 2002c:28) sê verder: “For most part, we moderns, who also want to be somehow religious soldier on with abstracted Christianity. That ‘we’ is to be noted in this connection. To the precise extent that American denominational Christianity missed out on the theological revolutions of the 1920s, and so carries on with modernity’s project in the midst of modernity’s demise, much of American Christianity has itself become post-Christian. Their theology is a collection of clichéd abstractions ... they could easily make any hero ... the guru of peace-and-justice, instead of Jesus, and sometimes do.”

In hierdie aanhaling, soos in soveel ander werke van Jenson, praat hy van “we, us, our, modern westerners” en verwys daarmee spesifiek na die Amerikaanse Christene en hulle konteks. Alhoewel Jenson sy teologie vir 'n meer internasionale gehoor skryf, moet dit dus by tye in gedagte gehou word dat Jenson 'n teoloog van Amerika en (eerstens) vir Amerika is.

³⁹ Jenson gebruik die polemiese woord “ongedoopt” in sy boek *Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology*, om te verwys na sy besorgdheid oor God se tyd (1992b:107-

maar een voorbeeld van hoe 'n oënskynlik abstrakte verhouding – tussen God en tyd – baie praktiese teologiese implikasies kan hê.

2.2 Jenson se teologie

Jenson begin sy sistematiese teologie⁴⁰ met die opmerking dat die publiserings van 'n sistematiese teologie 'n ongeneeslik aanmatigende taak is.⁴¹ Tog, sê hy, is dit iets wat hy moes doen en hy doen dit met die hoop dat die kerk kan baat vind daarby. Twee opmerkings kan hieroor gemaak word.

Die eerste is dat Jenson bewus is van die konteks waarin hy sy teologie skryf. Dat dit aanmatigend is van hom om spesifiek 'n sistematiese teologie te skryf, sal die toekoms moet leer. Maar dat dit aanmatigend is om inderdaad 'n sistematiese teologie aan die einde van die twintigste eeu te skryf, leer die (post)modernistiese⁴² konteks vir ons – wat natuurlik ook weer aanmatigend verstaan kan word. Die modernistiese konteks se fragmentering van teologiese waarhede; die ondermyning van dogma; die historiese kritiek, relativisme (ensomeer), het veroorsaak dat daar 'n sterk afname in die skryf van “tradisionele” of ortodokse sistematiese teologieë is.⁴³ Jenson stel juis in

118), Christologie (1992b:119-131), en die Triniteit (1992b:132-147). Die probleem wat Jenson het in die boek met die tradisionele teologie, is dat dit die “Hellenistiese goddelikheid” oorgeneem het sonder om dit “te doop.” Daarmee bedoel hy dat God se onverstoorbaarheid (impassibility) is nie oorkom in die teologie nie en dit lei uiteindelik tot 'n verwronge Christologie en Triniteit en uiteindelijke afstand (ekumeniese verdeeldheid) tussen die Westerse en Oosterse Kerke.

⁴⁰ Hier gaan dit spesifiek oor sy meer onlangse werke: *Systematic Theology, Volume 1: The Triune God*. (1997) en *Systematic Theology, Volume 2: The Works of God*. (1999).

⁴¹ Jenson (ST1:vii) sê: “Publishing a system of theology is an irremediably hubristic enterprise.”

⁴² Jenson verstaan die postmodernisme bloot as modernisme en gebruik die terme uitruilbaar. Dikwels sal hy ook verwys na die Westerse laat-modernisme. In hierdie konteks (soos in die meeste gevalle in hierdie studie) volg ek hom dit so na.

⁴³ Die skryf van 'n omvattende dogmatiek of 'n sistematiese teologie was tot laat in die twintigste eeu 'n algemene verskynsel onder teoloë. In só dogmatiese werk sou gepoog word om op die basis van Bybelse getuienis en teen die agtergrond van die kerklike tradisie, die waarhede van die Christelike geloof te deurdink en dit sistematies aan te bied in sekere sentrale inhoude of dogmas. Lank voor die term dogmatiek gebruik is, is die fundamentele stellings oor die Bybelse boodskap en die Christelike geloof deur terme soos *sententiae* en *summa theologiae* weergegee. Vanaf die 16de en 17de eeue is die terme *loci theologici* en *theologia dogmatica* meer algemeen hiervoor gebruik. Verskeie teoloë van verskillende denominasies en wêrelddele het sedertdien in hierdie tradisie gevolg in die skryf van 'n sistematiese teologie. Hierdie praktyk is egter besig om al minder deel te vorm van teologiese arbeid en Hermann Fischer (1999:873) sê byvoorbeeld hieroor: “On the whole, a growing awareness of the fullness and variety of problems in dogmatics seems to inhibit the venturing

hierdie konteks – getrou aan sy eie verstaan van teologie as iets wat kritiek op die kultuur moet lewer – sy sistematiese teologie. Eintlik is die publiserings van sy sistematiese teologie 'n versameling van al sy teologiese denke en skrywe oor sy lewe heen, wat hy hier op 'n samehangende manier verenig. Dit kan hy doen omdat sy teologie deurgaans met dieselfde aksente en temas gewerk het.⁴⁴ Hiervan is die identiteit van die Triniteit seker die belangrikste.⁴⁵ Die titel van sy eerste volume van sy sistematiese teologie is dan ook: *The Triune God*. Die tweede wat ons uit Jenson se inleidende opmerking kan aflei, is dat hy teologie nie apart van die kerk verstaan nie. Hy hoop dan ook dat die teologie die kerk tot diens sal wees en só streef hy dit ook na in sy sistematiese teologie. Hy sê dat teologie vir hom die kerk se onderneming van denke is. Die kerk waarvan hy praat, is die unieke eenheidskerk van die belydenisse. Dit is die kerk waarvoor hy droom en waarvoor hy as ekumeniese teoloog skryf. Hy besef egter dat ons as 'n verdeelde kerk leef, en dit beteken dat ons sal moet bely dat ons in 'n radikale self-kontradiksie leef. Teologie se taak is dus om hierdie self-kontradiksie stap vir stap te kontradikteer (ST1:vii): “Also theology must make this double contradiction at and by every step of its way.”

2.2.1 'n Ekumeniese doelwit

of new, comprehensive conceptions. The present day stress seems to be on monographs, whether in the Protestant sphere (Pannenberg, Moltmann, E Jüngel) or in the Roman Catholic world (W. Kasper, H. Küng, E. Schillebeeckx). Even Rahner has engaged only in *Schriften zur Theologie*.”

Jenson se sistematiese teologie is dus 'n uitsondering op die hedendaagse reël, maar die ekumeniese doelwit daarvan verduidelik sy motivering om juis op dié manier te werk te gaan.

⁴⁴ Van die belangrikste temas in Jenson se teologie wat deurgaans aandag kry is ekumene, die triniteit en die kerk. Braaten (2000b:8) sê Jenson skryf “dogmatics for the whole church in an ecumenical key.”

Mark Mattes (2000:463) sê weer oor Jenson: “With his *Systematic Theology* Robert Jenson offers the church a brilliant, robust, and enduring ‘critical orthodox’ theology that presents the faith of the historic creeds in dialogue with the concerns of modernity and postmodernity. Jenson’s work is guided by a commitment to an ecumenism which longs for, works for, and anticipates a future unified church undivided by different confessional and ecclesiastical oppositions, a vigorous trinitarianism, and the church as organically united to the Godhead, the ‘total Christ’ (*totus Christus*), itself definitive for the development of the triune life in both history and eternity.”

⁴⁵ Oor Jenson se jare by Gettysburg sê Braaten (2000b:7): “It was during this period that he (Jenson) became recognized as a major figure in the renewal of Trinitarian theology, writing a monograph on *The Triune Identity* (1982) and contributing to and co-editing with me a two-volume work titled *Christian Dogmatics* (1984), writing the chapters on the Trinity, the Holy Spirit, and the Sacraments.”

Van die begin, letterlik van die voorwoord van sy sistematiese teologie, leer mens Robert Jenson ken as 'n ekumeniese teoloog.⁴⁶ Die Finse Lutherse teoloog, Mannermaa, sê in sy bespreking van Jenson se teologie dat die ekumene juis Jenson se beginpunt en doelwit is. Hy (Mannermaa 2000:139) sê: "He [Jenson] works out his theology in the context of the one church and in the anticipation of the one church.". Dit is waarom dit vir Jenson gaan: hy sien homself as teoloog van die toekomstige "een" kerk, en nie eerstens van sy denominasie nie. Jenson sê self ook dat sy teologie nie as Gereformeerd of Luthers of Rooms-Katoliek of as 'n soortgelyke teologie geëtiketteer of beskryf moet word nie, want hy poog om 'n ekumeniese teologie daar te stel. Hy redeneer dat die teologie nie hoef te wag totdat die kerk onverdeeld is voordat daar teologie vir en van die onverdeelde kerk geskryf word nie. Sy sistematiese teologie beskryf hy dan as juis 'n doelbewuste poging in antispasie van die een kerk. Een van Jenson se hoofdoelwitte is dan ook om eenheid in die "divided communion of saints" (Buckley 2000:12) te bewerk.⁴⁷

Tog erken Jenson dat daar konfessionele beperkinge in sy sistematiese teologie is. Sy sisteem is 'n Westerse sisteem, maar tog is sekere sleutelposisies 'n herontwerp van Ortodokse leringe. Sy teologie is ook nie net (Oosters) Ortodoks nie, want hy probeer iets van die kompleksiteit van die Westerse Kerk se teologiese geskiedenis – waaruit baie positiewe dinge voortgevloei het – verantwoord. Jenson maak die opmerking dat hy dikwels die

⁴⁶ In sy voorwoord van sy sistematiese teologie sê Jenson (ST1:viii) onder andere: "... it is a great blessing specifically to theology that we need not wait for the church to be undivided to do theology for and even of the undivided church. For theology is itself a form of the waiting we must practice. The present work is deliberately done in such anticipation of the one church, and this will be throughout apparent, in its use of authorities and its modes of argument."

Dit is egter nie net Jenson se *Systematic Theology* wat by uitstek ekumenies gerig is nie. Hy skryf ook vroeëre boeke met dié doelwit, naamlik: *Triune God* (1982), *Visible Words: The interpretation and practice of Christian sacraments* (1978) en sy *Unbaptized God: The basic flaw in ecumenical theology* (1992). Buiten hierdie boeke het hy ook 'n verskeidenheid artikels geskryf wat hierby aansluit.

⁴⁷ Buckley (2000:12) sê hieroor: "In this way, the character of Jenson's theology is inseparable from the character of the church – a divided and therefore self-contradicting church that Jenson is out to contradict (ST1:vii). It has not always been true that Jenson's theology is characterized 'ecumenically,' as 'Catholic and Evangelical'. Yet this focus of his Systematic Theology makes it the most important synthesis of its kind at the end of the twentieth century."

Die ekumeniese doelwit van Jenson word telkens deur sy sterk trinitarianisme gedra. Buckley (2000:12) skryf: "The character of Jenson's theology is inseparable not only from the divided community of saints, but also from the identity and character of the triune God, who is the beginning and middle and telos of human and cosmic life."

Katolieke kant kies waar daar verdeeldheid kom tussen Protestante en Katolieke denke. Waar die paaie skei tussen Lutherse en Gereformeerde posisies kies hy weer heel dikwels die Lutherse standpunte.⁴⁸

Alhoewel die Lutherse invloed by tye duidelik wys in Jenson se teologie, moet sy opregte poging om die ekumene te bevorder – tussen veral die Rooms Katolieke, Ortodokse en Evangeliese Kerke – nie onderskat word nie. Die teoloog Susan Wood beskryf in haar essay, “Robert Jenson’s Ecclesiology from a Roman Catholic Perspective,” Jenson se doelwit soos volg: “Much in Jenson’s ecclesiology strikes this reader as being neither singular Protestant nor exclusively Roman Catholic, for it is an ecclesiology steeped in ecumenism and the churchly tradition” (Wood 2000:178), en “Jenson’s ecclesiology is in profound sympathy with the Roman Catholic Church. Nevertheless, he remains a son of the Reformation” (Wood 2000:187).

Juis as gevolg van die ekumeniese doelwit van sy teologie, hou Jenson nie daarvan om geëtiketteer te word as Lutherse Teoloog nie.⁴⁹ Dat sy Lutherse tradisie tog telkens ’n invloed op sy teologie het, ontken hy nie en dit is ook al in sekere aspekte van sy teologie so uitgewys.⁵⁰ Jenson se ekumeniese taak is ambisieus en soos verwag sal al die uiteenlopende kerklike groeperinge nie tevrede gestel kan word met en in sy teologie nie. Jenson sal in sy ekumeniese doelwitte daarom altyd net deels slaag, maar sy ekumeniese dryfkrag en motivering is deurgaans opmerklik in sy teologie.⁵¹ Philip Cary

⁴⁸ Die Lutherse teoloog Mark Mattes (2000:486) se konklusie hieroor, na ’n analisering van Jenson se teologie, is dat Evangeliese Lutherane sal voel Jenson is te Katoliek – want Jenson pleit en redeneer dan vir ’n pous, vir historiese suksessie, vir die euchariste as primêr ’n offer, vir verlossing as heiligmaking, ensomeer. Maar Rooms Katolieke en Ortodokse lesers sal weer voel Jenson is heeltemal te Luthers – want Jenson wys op die belang daarvan om in geloof te leef en niks anders nie, hy koppel die *totus Christus* aan die ekklesiologie, sy verstaan van regverdiging as heiligmaking, ensomeer.

⁴⁹ Jenson (1992a:23) sê self hieroor: “It is really only for the sake of the Lutheran Christology that I continue to describe myself as a theological Lutheran – which makes it the more depressing, of course, that my Lutheran denomination knows nothing about it in theory and denies it daily in structure and practice.”

⁵⁰ Die essays van Fackre en Yeago in *Time, Trinity, and the Church* (Gunton 2000), toon dit oortuigend aan. Fackre bespreek byvoorbeeld die “Lutheran *Capax*”, waarvan hy sê dit “lewe” in Jenson se teologie. Yeago (ook ’n Lutheraan) wys weer breedvoerig op die Lutherse konteks van Jenson se ekklesiologie.

⁵¹ Die Anglikaanse teoloog Andrew Burgess (2004:162) sê onder andere oor Jenson: “Robert Jenson is renowned as a writer of trinitarian theology and ecclesiology. At the heart of Jenson’s work lies a clear concern for ecumenical discussion and *rapprochement*, and areas

(1999:135) skryf baie positief oor Jenson se *Systematic Theology* se geslaagdheid in hierdie opsig: “one could scarcely ask for a better introduction to the origin and conceptual structure of today’s theological *oecumene*.”

Die laaste opmerking in Jenson se voorwoord tot sy sistematiese teologie (ST1:x) beklemtoon weer eens sy ekumeniese onderneming. Hy sê daar is geen “standaard plan” van sistematiese of dogmatiese teologie nie en hy kies vir ’n plan wat voortvloei uit beide Katolieke en Protestantse “standaard skemas.” Hy gebruik die basiese skolastiese verdeling, maar Christologie en Pneumatologie (saam met besprekings oor die historiese Jesus, versoening en opstanding) word in die leerstuk van God saamgevat om dit uiteindelik die helfte van die werk te maak. Die rede hiervoor, sê hy, word duidelik in die bespreking, maar Jenson voeg by, dat dit ook implisiet oor sy ekumeniese agenda so gedoen word.⁵²

Jenson se intensies as ekumeniese teoloog is baie duidelik. Oor sy geslaagdheid hierin is daar ook nie twyfel nie. Selfs van die skerpste kritici op sy teologie het waardering vir die bydrae wat hy in sy teologie juis hieroor gelewer het. As voorbeelde noem ek net die twee aanhalings. Die eerste is in ’n artikel van Brian Sholl (2002:27): “In his recent published two-volume *Systematic Theology*, Robert Jenson attempts a comprehensive statement of the Christian faith palatable to the Catholic, Orthodox, and magisterial

of ecumenical debate are therefore often to the fore in his writing. Clearly, ecclesiology and sacramental theology are crucial areas of ecumenical discussion and debate, and Jenson has a great deal to say upon these themes.”

⁵² Jenson maak in sy keuse van sy sistematiese struktuur ’n doelbewuste besluit om nie die Katolieke of die Protestantse model te volg nie, maar ’n soort middeweg te volg. Hiermee poog hy om beide groepe te help aanklank vind by sy teologie. Sy sistematiese teologie word in sewe dele in twee volumes soos volg ingedeel:

Die eerste volume is *The Triune Identity* met drie subdele:

1. Prolegomena
2. The Triune Identity
3. The Triune Character

Die tweede volume is *The Works of God* met vier subdele:

4. The Creation
5. The Creatures
6. The Church
7. The Fulfillment

Met die Christologie en Pneumatologie wat as deel van die leerstuk oor God bespreek word, word sy teologie kenmerkend trinitaries. Met sy sterk trinitarianisme kan hy dan sy ekumeniese doelwit van sy teologie najaag.

Protestant traditions. Drawing upon ideas developed in previous books and articles, Jenson presents a theological system widely conversant with the richest works of the Christian tradition, critical of predecessors when need be, and at times, unabashedly speculative in posture.”

Die tweede is van George Hunsinger (2002:199-200): “His belief in the centrality of the eucharist and the indispensability of preaching puts him within hailing distance of those who believe that while the centrality belongs to preaching, the eucharist is indispensable. His *communio* ecclesiology has much to commend it. If Roman Catholic and Eastern Orthodox authorities can accept his ingenious proposals about the office of ministry, the saints, Mary, and the papacy, Protestants will have little remaining reason to sacrifice unity for truth.”

2.2.2 'n Teologie in konteks van postmodernisme en nihilisme

Jenson self beskou sy sistematiese teologie nie as tematies apologeties nie. Tog sê hy dat hy die kultureel-religieuse situasie van die Westerse Kerk verstaan. Hy sê dat hy vroeg in sy lewe geskok was oor die gesekulariseerde impak van die Evangelie. Wat hy waargeneem het was 'n kultuur wat die evangelie al lankal gehoor het, wat daardeur gevorm is, en toe opgehou het om dit te glo.⁵³

Nietzsche se profesie hieroor sê Jenson lyk waar te wees: nihilisme moet die noodlot wees van 'n eens, maar nie meer, kultureel Christelike Weste. Volgens Jenson is dit dus nihilisme wat vir die Westerse wêreld die bedreiging van die onmiddellike toekoms inhou.⁵⁴ Dit is nihilisme wat die kulturele godsdiens en

⁵³ Jenson noem hierdie soort mense “post-Christene.” Hy en Braaten publiseer in 2002 'n boek wat spesifiek hierop fokus, met die tema: *The strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*. Hy wys op die belangrikheid dat die kerk hierdie post-christene moet herevangeliseer en stel voor dat dit gebeur (1) deurdat die kerk homself suiwer – as duidelik unieke gemeenskap sal leef, (2) die bygelowigheid van die “almost-nihilism” te onbloot, en (3) om aan te hou wag op Jesus en nie die niet, en (4) om abstraksies soos “liefde”, “vrede” ensomeer weer toe te eien en die Christelike inhoud daarvan te ag.

⁵⁴ In sy bespreking van die negentiende eeu se liberale teologie sê Jenson (1993:241): “The true theological outcome of the nine-teenth century is perhaps none of its schools, but nihilism: atheism not as mere negation of God’s existence, but as itself a religious event. Specifically Christian discourse about God had suffered two centuries of polemic; but when a Spinozistic or mechanistic or Kantian deity then stands alone, in a once-Christian context, its vacuity is

teologie vorm, en juis dit wat dan volgens Jenson deur die evangelie geïnterpreteer moet word.⁵⁵ Hy sê die woord postmodernisme⁵⁶ verwys na hierdie era en sy bedreiging. David Yeago (1992:20) skryf hieroor: “Jenson’s early work was much preoccupied with the consequences for Christian faith of modern historicism,⁵⁷ and that his ethical and social thought has centered on related problems of nihilism (whose politics is fascism), the reduction of moral and political life to the will-to-power. Now it is just these issues which have recently returned to the forefront of theological discussion under the somewhat pretentious heading of ‘postmodernism.’ Indeed, the ‘Death of God’ theology of the ‘60s, to which Jenson made extensive reply, now appears in retrospect as a dry run for the more pervasive current discussion. ‘Postmodernism’ is nothing more than consistent historicism, and the questions it poses for theology and ethics are ones with which Jenson has struggled throughout his career: if human existence cannot be grounded historyless transcendence, what are faith and theology to do?”

Jenson reageer in sy hele teologiese sisteem op die soort vrae wat aan die kerk gestel word. Dit is ’n reaksie op ’n wêreld wat religieus gevorm is volgens hom deur die bedreigende afwagting van die koms van die niet.⁵⁸ In hierdie sin

revealed. Most dramatically, Friedrich Nietzsche (1844-1900) proclaimed as both fate and promise an absolute human freedom possible only by the expelling of God, in which humanity’s ruin and apotheosis will alike occur.”

⁵⁵ Jenson stel dit baie sterk in sy en Braaten se boek *Sin, Death & the Devil* en hy (Jenson 2000b:5) waarsku: “But we should not be deceived: the postmodern return to paganism is a fake. That is, nihilism redoubled, emptiness trying to cover itself with pretense known, deep down, to be pretense.”

⁵⁶ Jenson gee ’n baie kort definisie van postmodernisme in sy en Braaten se boek *The Strange New Word of the Gospel* en sê (Braaten & Jenson 2002:viii): “Postmodernism is described as a reaction against the rationalism of the scientific and technocratic world. It reflects the pluralism and relativism of contemporary thought in many fields.”

⁵⁷ Sien hieroor byvoorbeeld van Jenson: “Proclamation without Metaphysics”; *A religion against itself* (1967), hoofstuk 1; *The Knowledge of things hopes for* (1969), hoofstuk 6; en *God after God* (1969). Vir ’n meer hedendaagse bespreking van hierdie selfde onderwerpe, sien Jenson (1989:23-49) se essay, “Karl Barth,” in *The Modern Theologians* (1989).

⁵⁸ Die niet, leegheid of niksheid van die toekoms wat Nietzsche en die nihilisme bied, is in direkte kontras met Jenson se baie sterk eskatologie van *theosis*. Ons toekoms is nie ’n niksheid nie, maar ’n gemeenskap met die Triniteit. Jenson stel dit baie sterk as hy sê die kerk se toekoms is vergoddeliking. Hierdie aspek van sy teologie word later in hierdie studie in hoofstukke 6 en 7 bespreek.

kan Jenson se sistematiese teologie myns insiens wel in 'n groot mate as tematies apologeties verstaan word.⁵⁹

Om by spesifiek die bogenoemde vraag van Yeago aan te sluit, kan mens sê die vertrekpunt van Jenson se teologie, is sy oortuiging dat die evangelie nie die begroning van ons bestaan in 'n geskiedenislose (historyless) transendensie verkondig nie, maar dat ons bestaan omvat word deur die liefde en getrouheid van 'n spesifieke persoon – Jesus van Nasaret. As mens dit só verstaan impliseer die evangelie geen kontradiksie met die diepste insig van die historisisme – die ontdekking van oneindigheid of ongebonde toekoms (unbounded futurity) – nie. Volgens Jenson kom die probleem van nihilisme net ter sprake as ons verstaan van oneindigheid (infinity) vervreem raak van die evangelie. Dan kan die vooruitsig van ongebonde toekoms (unbounded futurity) net ervaar word as: “the child’s nightmare of eternity, in which at every moment there is always yet another moment, so that no journey can have a goal, no pain a termination, no joy a resting place, into which the meaning of every temporal act and sequence evaporates” (Jenson 1982:168-169).

Die argument wat Jenson egter deurgaans voer is dat die evangelie nie 'n oneindigheid ken wat maar net voor ons uitstrek as 'n eindelose klomp opeenvolgings is nie. Nee, as die evangelie waar is, is die ongebonde toekoms waarmee ons moet rekening hou die “infinite interpretation and transformation of all differences, of all contingency, by the unsurpassable love of the risen Jesus of Nazareth” (Yeago 1992:21). In hierdie aanhaling van Yeago oor Jenson, kom die belangrikste temas van sy teologie na vore: tyd en ewigheid, eskatologie, Christologie, die identiteit van God en evangelie. Die samehang

⁵⁹ Colin Gunton vra in die voorwoord van sy boek, *The Christian Faith* (2002), of daar 'n enkele gedagtelyn deur die Bybel loop. Gunton (2002:x) antwoord dan en sê: “If there is, then ‘life’ – that indefinable word which is so central to our habitation of our world – has some claim to be it. In the beginning, God gives life; in the middle, he raises Jesus Christ from the dead, itself a promise of new life now and at the end, when God will be all in all.” Hy voeg dan by dat sy boek ook iets van hierdie gedagtelyn volg. Ek dink Jenson se teologie volg ook hierdie lyn en dit is deurgaans 'n keuse vir die lewe – die lewe wat Christus vir ons gee – teenoor die doodsheid van die nihilisme.

Jenson se teologie kan dus apologeties verstaan word, maar daar moet gelet word op Buckley (2000:21) se opmerking: “I take it that Jenson agrees with Barth that all apologetics must be ‘supplementary, incidental, and implicit’ to the dogmatic task.” Hy (Buckley 2000:21) sê egter ook: “Jenson’s theology might take the question to be a challenge of nihilism – the story that that things amount to nothing, from which we can abstract a metaphysics focused on ‘the awaited advent of nothingness.’”

van hierdie temas het verrykende implikasies en waarde vir die teologie – iets wat Jenson verder ontgin.

Hierdie soort vrae – van die nihilisme en postmodernisme – en Jenson se antwoorde daarop, kom dus deurgaans in hierdie studie ter sprake, juis omdat dit so pertinent deel is van Jenson se teologie.⁶⁰ Die stryd teen nihilisme is inderdaad een van die grondsake in Jenson se teologie. Jenson (1992:23) self vra: “Which came first? Preoccupation with the threat of nihilism or radically Christological attachment to God? I really do not know.” Volgens James Buckley,⁶¹ kan ’n mens eintlik Jenson se hele teologie opneem as ’n uitdaging vir die nihilisme.⁶²

2.2.3 Trinitaries en eskatologies

Om Robert Jenson as ’n trinitariese en eskatologiese teoloog te tipeer, is dit nodig om eers die historiese konteks van Jenson en sy teologie te verstaan.⁶³ Jenson is ’n Lutherse teoloog van die laat twintigste eeu. As mens dit sê is die implikasie onmiddellik dat sy teologie in ’n sekere mate ’n antwoord en ’n reaksie sal wees op die teoloë en teologieë voor hom. Jenson is hierin geen uitsondering nie en hy sluit byvoorbeeld sterk aan by Karl Barth se teologie en reageer ook op die liberale teologie van die negentiende eeu in sy teologie.

⁶⁰ Jenson is ten volle oortuig dat die kerk hieroor ’n verpligting het. Hy (Jenson 1997c:6) sê: “So, finally, a basic proposition: the church’s moral responsibility for the world is to speak in such a way, by audible and visible words, as to combat the world’s decline toward nothingness.” Die teoloog, Philip Turner (2002:88), in sy bespreking oor Jenson se teologie, sluit hierby aan as hy sê: “The first step of re-evangelization in a postmodern world involves not only the proclamation of God’s secret made known in Christ but also the presence within the body of the church of a way of life that runs counter to the “decentered” and so finally empty mind of the postmodern era.”

⁶¹ Buckley (2000:10-22) skryf oor die karakter van Jenson se teologie ’n essay en kies as tema die intimiteit tussen ons en God: “Intimacy: The Character of Robert Jenson’s Theology.”

⁶² Jenson (2000b:5) se siening is dat “... the threat of nihilism is the defining evil from which the church has to rescue the inhabitants of Western late modernity.” Daarom sê hy (Jenson 2000b:6): “Pastors and church leaders in our time must be wary indeed, lest we turn out to be nihilism’s agents.” ’n Verdere insiggewende analise oor Jenson se teologie in hierdie verband word gedoen in ’n artikel van David Yeago (1992:18-22) met die titel: “Catholicity, Nihilism and the God of the Gospel: Reflections of the Theology of Robert W. Jenson.”

⁶³ Die historiese konteks van Jenson se teologie word gedoen aan die hand van ’n bespreking wat Jenson self doen oor “God” (1993:236-246) in: *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*.

In die begin van die twintigste eeu is daar deur die teologie van Karl Barth (1886-1968) gebreek met die liberale teologie van die negentiende eeu. Barth se kommentaar op die brief aan die Romeine het 'n teologiese beweging laat begin wat later as "dialektiese teologie" bekend geword het.⁶⁴ Barth se kommentaar het fel kritiek gelewer op die Westerse godsdiens wat soek na self-transendensie. Barth sê die god van godsdiens is die doel van ons religieuse self-transendensie – 'n afgod. Die dialektiese teoloog wat hierin aangesluit het by Barth, was geskool in die liberalisme van die vorige eeu. Dit was 'n teologie waarin God as 'n moreel-religieuse gestel word, met die boodskap van Christus, in die ontmoeting van ons menslike soeke. Die inhoud van hierdie ontmoeting was bevestiging van ons strewe, maar nou word dit een van kritiek – voorheen was daar harmonie, nou is daar "dialektiek." God is dus nie meer dit wat ons self 'bereik' of transendeer nie, maar iemand totaal anders – Hy is die gans andere.

Die dialektiese teologie het na die 1930's gedisintegreer en buiten Barth was Rudolf Bultmann en Paul Tillich miskien die bekendste of belangrikste teoloog wat vanuit hierdie groep die idees verder ontwikkel het. Karl Barth het in sy kritiek op godsdiens ook begin kritiek lewer op tradisionele aannames in die teologie en byvoorbeeld gevra waarom teologie wat as 'natuurlik' geëtiketteer word meer kognitief waardig geag word as ander. Vir Barth is die belydenis wat met die evangelie in ooreenstemming is koherent in dit self. Die waarheid daarvan is geleë daarin (en net daarin) dat God die patroon van die koherensie daarvan, soos dit in Homself ooreenkom, aanvaar. Barth keer dus die prosedure van Schleiermacher om en sê dat in plaas daarvan om te vra wat is die menslike storie en dan te kyk hoe pas Christus daarin, moet ons eerder vra wat is die storie van God in Christus en dan oor ons plek daarin nadink.

⁶⁴ Jenson se teologie staan in hierdie tradisie van die "dialektiese teologie." Yeago (1992:18) sê hieroor: "All of Jenson's theological work is ordered around a central polemical axis: the conflict between 'the gospel about Jesus' and the assumptions of what Jenson in recent years tends to call 'normal religion.' In this, he is self-consciously the heir of the dialectical theology of the 1920's, specifically of the problematic so vividly and violently propounded in the second edition of Barth's *Romans*."

Barth voeg die daad by die (sy eie) woord en ontwikkel dan 'n meedoënlose Christelike leerstuk van God in sy *Church Dogmatics* (1932-1968). Hierdie werk begin met 'n leerstuk van Triniteit. Hieroor sê Jenson (1993:243): “At this position in a modern system, the doctrine recovers its original functions, eclipsed for centuries by subordination to an alien doctrine of the one God. The doctrine of Trinity is to identify the God to whom subsequent discourse will refer, and to establish the primary repertoire of concepts and warrants with which systematic problems will be attacked. By the demonstration which the following *loci* then make of these functions, Barth inaugurated the Trinitarian renewal of the later twentieth century...”

Die leerstuk van die Triniteit wys op God se verhouding tot ons (as die Vader en Seun in die Gees) as dit wat deel is van God self. Die konkreetheid daarvan is die leerstuk van uitverkiesing. Die soort realiteit wat God dus het is een van 'n *gebeurtenis* – God is die gebeurtenis in dit wat met Jesus Christus gebeur.⁶⁵ Hierin is God totaal en al vry. God is sy eie bewussyn, wil en uitgevoerde besluit. Hierdie gebeurtenis van God het “suiwer durasie” (pure duration).⁶⁶ God is dus nie ewiglik omdat hy geen begin of doel het nie, maar omdat hy geen verlies of kontradiksie tussen hulle (begin en end en middel) ken nie – Hy ken net (suiwer) harmonie. As Vader, Seun en Gees is God geskiedenis – konkreet die geskiedenis tussen Jesus en sy Vader in hulle Gees.⁶⁷

'n Verskeidenheid individuele Engelse en Amerikaanse denkers het Barth se radikalisme op 'n uiteenlopende wyse gevolg. Dit sluit in teoloë soos Thomas Altizer, George Lindbeck, Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg en Thomas

⁶⁵ Reeds in sy boek, *The Triune Identity* (1982), skryf Jenson (1982:179) oor God as 'n gebeurtenis: “I must note that the intent to interpret God's reality as event is by no means original with me. In fact it is endemic in contemporary theology. Two major projects of twentieth-century theology have been largely devoted to carrying it out: that of Karl Barth's *Church Dogmatics* and that of 'process' theology.”

⁶⁶ Die konsep van tyd en God se ewigheid het van die begin 'n kardinale rol gespeel in die teologie van Karl Barth en die trinitêre teologie. Dit is juis op hierdie punt wat Jenson later sy eie idees as trinitêre teoloog verder uitbou.

⁶⁷ Interessant genoeg merk Jenson (1993:243) hieroor op: “Remarkable analogies between Hegel's and Barth's systems appear also in their ambiguities and historical aftermaths.” Jenson se eie teologie sal later beskuldig word van Hegellenialisme – sien Hunsinger (2002:161-200) en Mattes (2000:483-484).

Torrance.⁶⁸ Een van die mees konstruktiewe projekte wat egter uit Barth se werk voortgevloei het was die van “Trinitariese Konstruksie” of “Trinitarianisme.” Dit was ’n onderneming om die leerstuk van die Triniteit verder te ontwikkel. Jenson (1993:245) sê hieroor:⁶⁹ “The effort is inspired by the example of Barth and Hegel, to make the specifically Christian identification of God foundational for all discourse about him; belief that Trinitarian construction can incorporate modernity’s critique of inherited notions of deity, to the benefit of faith; a variously occasioned turn to narrative ways of stipulating God’s reality; critique of inadequate western Trinitarianism by ecumenically resurgent Orthodoxy; and experience that active Trinitarian doctrine is not a puzzle to be solved, but is itself the armoury with which to attack theological puzzles, notable those obstructing ecumenical dialogue. We may note Colin Gunton, Robert Jenson, Jürgen Moltmann, and Wolfhart Pannenberg.”⁷⁰

Jenson se teologie staan nie net in die tradisie van die trinitarianisme nie, maar ook in dié van die eskatologiese teologieë – die teologieë van hoop. Om Jenson se sterk klem op die eskatologie beter te verstaan is dit nodig om op die hegte verband tussen trinitariese teologie en eskatologie te let. Die “new trinitarians” se vertrekpunt is die beginsels nie net van Karl Barth nie, maar ook van Karl Rahner (1904-1988).⁷¹ Van Karl Barth se uitgangspunte het ons

⁶⁸ Vir die doel van hierdie studie is dit nie nodig om in meer detail op elkeen van hierdie teoloë en hoekom hulle as volgelinge van Barth gereken kan word, in te gaan nie. Vir ’n bespreking hieroor sien Jenson (1993:243-244) se skrywe oor “God” in: *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*.

⁶⁹ Hierdie is een van die beste omskrywings wat kortliks gegee word oor wat Trinitêre teologie is.

⁷⁰ Dit is interessant dat Jenson homself dus ook hier reken as deel van die Trinitariese teoloë wie deel in hierdie projek. Dit is natuurlik met reg dat hy dit so doen, want die groot temas in sy teologie sluit alles hierby aan – Triniteit, narratiewe, ekumene, en God se identiteit. Reeds in sy vroeëre boeke, *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus* (1973), *Triune Identity: God According to the Gospel* (1982), en *Christian Dogmatics* (1984 met Braaten), word hierdie fokus van hom baie duidelik en word hy bekend as trinitêre teoloog. Dit is natuurlik nie net Jenson wat homself as trinitêre teoloog beskou nie. Al die teoloë wat op sy werk reageer stem hieroor sonder uitsondering saam. Mark Mattes (2000:463) verwys na Jenson se “vigorous trinitarianism” en Ted Peters (1998:342) stel dit: “Jenson belongs to the new trinitarianism. He shares a conceptual agenda with Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Duane Larson (who has succeeded Jenson at the Lutheran Theological Seminary at Gettysburg) and the late Catherine Mowry LaCugna.”

⁷¹ Jenson is deel van die “new trinitarians” wat Rahner se reël volg in sy teologie. Dit wil tog voorkom of hy minder klem daarop lê in sy latere werke oor die Triniteit as in sy vroeëre werke. Paul Molnar (1999:118) maak die opmerking hieroor: “... while Professor Jenson

reeds kennis geneem. Karl Rahner word bekend vir sy reël: “the immanent Trinity is the economic Trinity and vice versa” (Peters 1998:342). Dit beteken dat die een drie-enige God die lewe is tussen Jesus en sy Vader en die Heilige Gees. Of soos Peters (1998:342) dit stel: “This means that God’s external relations to the world provide the very arena in which God’s internal relations take place. That is, historical events such as Jesus praying to the Father or the Father abandoning the crucified Jesus to death constitute the very relations of the first two persons of the Trinity; they do not merely mirror in time some other relations taking place in separated eternity.”

Die implikasie hiervan is dat die verhouding tussen tyd en ewigheid – en so die karakter van beide – moet verstaan word as gekonstitueer in die aktiewe verhoudings van die drie persone soos dit in die Bybel vertel word. Dus is die inkarnasie (en kruisiging en opstanding) nie ten spyte van God se interne eenheid nie, maar dit konstitueer dit. God se ewigheid ontken nie tyd en verandering nie, maar begrond en integreer dit in Homself. Volgens Jenson (1993:245) dan ontstaan trinitariese “dialectics ... as soon as eschatological promise is seen as having biblical content.”

Jesus en sy Vader en hulle Gees is elkeen God, en dieselfde God, soos wat hulle in die Bybelse narratiewe elkeen van homself wys na die ander as die een God. Pannenberg en Jenson maak die inner-trinitariese verhoudings wederkerig, sodat die goddelikheid van Vader, Seun of Gees elkeen afhang van die historiese missie van die ander twee én van die enkele realiteit van God aan hulle narratiewe gemeenskaplikheid. God tree op in sy skepping as een God, nie in onverdeelbare eenheid nie, maar deur die gemeenskaplikheid van onverminderbare (irreducibly) verskillende rolle. Om hierdie vereistes sistematies te akkommodeer “reconceives (Jenson) infinity itself, by which

deliberately adopted Rahner’s axiom and gave it an eschatological twist in his previous book, *The Triune Identity*, the question does not even arise in this work (*Systematic Theology Volume 1: The Triune God*).”

Dit moet egter bygevoeg word dat Jenson in die tweede volume van sy sistematiese teologie (waarna Molnar nie verwys in sy artikel nie), die eskatologie as deel van die “werke van God” (*Systematic Theology Volume 2: The Works of God*) bespreek onder die deel: “Fulfillment.” Hierin wyk Jenson af van sy indeling van eskatologie onder die identiteit van God soos wat hy dit in *The Triune Identity* (1982), doen.

deity is other than us, as the way in which the particular love actual between Jesus and his Father in their Spirit will *inexhaustibly* interpret all history” (Jenson 1993:245). Mark Mattes (2000:467-468) sê hieroor: “Eternity is not timelessness, for Jenson, but God inexhaustible ability to anticipate the future. The story of God, then, is to be interpreted primarily from the *eschatos*, and not merely from the *arche*, as has traditionally been done. This principle at times decisively provides Jenson with a theological criterion by which to discern how doctrines should be configured.”⁷²

Hierdie vorm die vertrekpunt en basis van Jenson se sterk eskatologie wat dan verder in sy teologie uitgewerk word. Hieroor sê Jenson (2002a:232) self: “It is true that one – and *only* one – of my revisionary concerns is the attempt to take the eschatological character of scripture’s witness to God with unwonted systematically seriousness.”⁷³ Carl Braaten (2000a:299) verduidelik in sy essay, “Eschatology and Mission in the Theology of Robert Jenson,” dat die generasie teoloë na die teoloog Schweitzer, ’n verskeidenheid van eskatologiese teologieë ontwikkel het. Karl Barth, Rudolph Bultmann, en Paul Tillich het almal eskatologie die vertrekpunt in hulle verstaan van die Christelike geloof gemaak. Jenson se teologie volg dieselfde gedagterigting, maar met ’n sterk kwalifikasie. Jenson glo dat die “skool van dialektiese teologie” fouteer het daarin om nie die toekoms-oriëntasie van die Bybelse eskatologie te benadruk nie. Jenson (ST1:309-310) aanvaar Pannenberg se opsommende oordeel hieroor: “Barth and similarly Bultmann related the Bible’s futurist eschatology to the present by concentrating on the reality of God which

⁷² Sonder om hier in te veel verdere detail in Jenson se eskatologie in te gaan (dit word later in die studie gedoen – byvoorbeeld in die bespreking “Gees en tyd” in hoofstuk 4.6), is dit dalk tog nodig om hier reeds een punt van kritiek op sy eskatologie te noem. Francis Watson (2002:221) sê oor Jenson se eskatologie dat dit die Bybelse verhaal lees met te veel klem op die eskatologiese: “Just this: since God is radically temporalised, so as to be fully God and fulfilled as God only in the eschaton, the scriptural narrative must be read as heavily weighted towards its eschatological outcome.” Dit gee dus reeds ’n aanduiding van die sterk eskatologie van Jenson se teologie.

⁷³ Hierdie opmerking van Jenson moet in die regte konteks gelees word. Hy maak die opmerking in reaksie op kritiek wat George Hunsinger op sy sistematiese teologie, en spesifiek op sy sterk eskatologiese klem in sy teologie gelever het. Jenson sê in sy reaksie op Hunsinger dat eskatologie inderdaad ’n belangrike tema is, soos wat Hunsinger dit raaksien, maar dat daar ander temas ook is wat aandag geniet en dat Hunsinger dit nie voldoende in verband bring met mekaar in sy kritiek op Jenson nie. Sien hieroor Jenson (2002a:225-232) se artikel: “Response to Watson and Hunsinger.”

is its constituting heart. But in the process they stripped it of its specific temporal structure, its drive toward fulfilment.”

Vir Jenson is die probleem van die dialektiese teologie dat dit 'n eskatologie het met geen beskryfbare toekomsinhoud nie. Die toekoms word gereduseer tot blote “futurity and eternity was equated with timelessness” (Braaten 2000a:299). In reaksie hierop ontwikkel Jenson 'n eskatologie wat beskryf kan word as 'n teologie van belofte, een met 'n sterk toekomsverwagting op die vervulling van God. Jenson (ST2:311) sluit sterk aan by die Oosters-Ortodokse denke as hy sê dat: “the final result of the Spirit’s work in us is ‘endless joy in presence of God, becoming like God, and ... becoming God,’” en: “Our end is not participation in an abstract essence of Godhead, but in the life that Father, Son and Spirit have among themselves” (Jenson 1996:3).

Hierdie soort belofte van vergoddeliking is ongehoord in die katekismus van die Rooms Katolieke en die Protestantse Christene, maar dit gee 'n aanduiding van Jenson se gewilligheid om die Oosters-Ortodokse Kerk se denke (as ekumeniese teoloog) ernstig op te neem. 'n Mens moet dit ook lees teen die agtergrond dat Jenson hele teologie 'n soeke is na 'n ware Christelike leerstuk oor wie God is. Vir Jenson lê die antwoord hierop in God se drie-eenheid en juis die Triniteit is vir Jenson uiteindelik ons basis vir ware hoop.⁷⁴

Hoop en eskatologie is daarom vir Jenson sentrale temas in sy teologie en Jenson verweef dit baie nou met die narratiewe van die Triniteit, sodat die teoloog Watson (2002:202) byvoorbeeld oor Jenson se teologie sê: “God is fully God only at and from the end, and this trinitarian narrative theology is therefore also a theology of *hope* ...” Jenson se teologie is inderdaad een van hoop. Dit is 'n teologie met 'n sterk eskatologiese karakter, en 'n teologie wat die drie-enige God nie verwyderd van ons – in terme van verhouding en in terme van betrokkenheid in tyd – sien nie. Die waarde van sy teologie lê dus

⁷⁴ David Yeago (1992:18) sê byvoorbeeld: “It is the search for ‘a truly Christian doctrine of God,’ a doctrine of God which would consist in ‘a description of Jesus Christ,’ which unifies the theological career of Robert W. Jenson.” John Albright (1996:44) sê verder oor Jenson se teologie: “God’s triunity ... is the ground work for real hope.”

onder andere in die vermoë daarvan om hoop te bied vir individuele Christene en vir die kerk in geheel.

Opsommend kan dit dus oor Jenson gesê word dat sy teologie eskatologies en trinitaries is. Hy is in sy teologie deurgaans in reaksie op die postmodernisme en die nihilisme en hy probeer 'n ekumeniese antwoord in sy teologie bied. Jenson staan daarom in vele opsigte binne die tradisie van sy tyd en hy kan met reg as resente teoloog gereken word. Met hierdie oorsig van Jenson as teoloog wat hiermee ingelei is, kan nou aanbeweeg word om na Jenson se teologie in meer diepte te kyk. Dit sal egter gou blyk dat die teologiese temas van Jenson, wat reeds bespreek is, nie hiermee afgehandel is nie en deurgaans in sy teologie aandag kry.

HOOFSTUK 3: 'N INLEIDING TOT JENSON SE TEOLOGIE

In die eerste deel van hierdie hoofstuk word 'n inleiding en opsommende oorsig van Jenson se teologie gegee. Die doel daarvan is om 'n indruk te kry van die geheel en kernpunte van Jenson se teologie voordat daar in meer detail op sekere aspekte van sy teologie gelet gaan word in die volgende hoofstukke. In die tweede deel van hierdie hoofstuk word spesifiek gekyk na die vertrekpunte van Jenson se teologie. Hierin word die vraag gevra oor hoe Jenson die taak en plek van teologie verstaan.

Voordat daar met beide hierdie take begin word, moet daar eers gelet word op 'n doelbewuste keuse wat in hierdie studie gemaak word, en dit is om hoofsaaklik te konsentreer op Jenson se twee-volume sistematiese teologie. Dit word gedoen om twee redes. Die eerste rede is omdat dit in sigself so belangrike en briljante boek is. Dit is 'n werk wat van groot waarde vir die kerk is en kan wees. Die tweede rede is omdat hierdie so belangrike samevatting van Jenson se teologie oor die afgelope veertig jaar vorm. Jenson se teologie vorm 'n eenheid en die talle boeke en artikels wat hy oor die jare heen publiseer het word in sy sistematiese teologie geïntegreer tot 'n koherente werk – 'n samevatting van sy teologiese denke en arbeid oor sy lewe heen. Oor beide hierdie redes wil ek kortliks uitbrei.⁷⁵

Die belangrikheid van Jenson se twee-volume sistematiese teologie blyk duidelik uit die reaksie daarop. Die mees breedvoerige reaksie verskyn in die jaar 2000 in die boek waarvan Colin Gunton die redakteur is: *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. Soos reeds genoem was 'n wye spektrum bekende en gerespekteerde teoloë medewerkers aan hierdie boek. Daar word deurgaans in hierdie boek met baie

⁷⁵ 'n Derde rede vir hierdie keuse en vir die metodologie wat gevolg word in hierdie studie, is dat Jenson dieselfde soort metodologie in sy eie proefskrif ten opsigte van Karl Barth gebruik het. Hier volg ek net 'n meer beperkte fokus op Jenson se teologie as wat hy mee op Barth gewerk het. Sien hieroor Jenson se doktorsale proefskrif van 1959: *Cur deus homo? The election of Jesus Christ in the theology of Karl Barth*. Die kernvraag wat Jenson (1959:7) in die proefskrif oor Barth ondersoek het was: "To what extent is the event of the Incarnation determined in God's eternal will before all time? And what is the modus of this determination?" Hierdie vraag en fokus gee 'n aanduiding van die belang van die verhouding tussen God en tyd reeds vroeg in Jenson se loopbaan.

lof van Jenson se teologie geskryf, alhoewel dit nie ook sonder kritiek is nie.⁷⁶ Ook in die resensie-artikels oor Jenson se twee-volume sistematiese teologie word gewys op die belangrikheid van hierdie publikasie.⁷⁷ Selfs van Jenson se felste kritici wys steeds op die belangrikheid van hierdie werk van hom.⁷⁸

Die tweede rede waarom hoofsaaklik op Jenson se twee-volume sistematiese teologie in hierdie studie gefokus word, is omdat Jenson se teologie 'n baie hegte eenheid vorm en dit juis so in hierdie werke na vore kom. Jenson se teologie moenie gefragmenteer gelees of verstaan word nie, maar in samehang.⁷⁹ Hy doen baie moeite om dit juis so aan te bied en is baie gesteld op die koherensie van sy teologie. Jenson slaag myns insien goed hierin, juis omdat hy hom voortdurend met spesifieke temas bemoei (Triniteit, tyd,

⁷⁶ Voorbeelde van die lof uit *Trinity, Time, and Church*, sluit in die van James Buckley (2000:11): "Jenson's magnum opus to date is his *Systematic Theology*, and I will draw my remarks on the character of his theology largely from this gold mine."; van Tuomo Mannermaa (2000:139): "I have for four semesters given lectures on the first volume of this magnum opus..." en van Robert Wilken 2000:177): "It would seem then that the conclusion to this essay should be that if one wishes to be a theologian, one must read the Bible and the Church Fathers. Yet now that we have Jenson's *Systematic Theology*, that conclusion needs to be modified. If one wishes to be a theologian, one should also read Jenson." Ook Stanley Hauerwas (2000:268) is vol lof en skryf: "I only hope this reveals why I think his [Robert Jenson's] theology is an ethic that no one who wants to be a Christian ethicist in our time can or should ignore."

⁷⁷ Opmerkings hieroor sluit onder andere in: "Professor Jenson's *Systematic Theology Volume 1: The Triune God* is certainly a very important book that must be considered by all who are seriously engaged in theological reflection today. It is especially important as a contribution to contemporary discussions of the Trinity which have proliferated in recent years." (Molnar 1999:117); "With his *Systematic Theology* Robert Jenson offers the church a brilliant, robust, and enduring 'critically orthodox' theology that presents the faith of the historic creeds in dialogue with the concerns of modernity and postmodernity." (Mattes 2000:463), en: "Robert Jenson's two-volume *Systematic Theology* is a highly creative and individual synthesis of a number of often divergent strands of contemporary theology. An ecumenical and trinitarian theology, it is also a theology of narrative, hope, and of the word." (Watson 2002:201).

⁷⁸ George Hunsinger (2002:161) skryf byvoorbeeld: "Robert W. Jenson gives us the twentieth century's most accomplished systematic theology written in English. It has few peers in any language. It is concise without being trivial, learned but not inaccessible, ecumenical while still rooted in Lutheran confessions, and stunningly fresh and original in its approach to the major topics. No one at any level, whether advanced or neophyte, can fail to learn from this work or remain unchallenged by it. It is the consummate work of a lifetime. Its proper assessment by the ecumenical church will need to be wide-ranging, serious and prolonged. Without attempting to be as encyclopedic as Barth, Jenson has opted instead to be judicious, an endeavor that succeeds admirably."

⁷⁹ James Buckley (2000:10) sê byvoorbeeld: "...at the beginning of both volumes of his *Systematic Theology*, Jenson remarks that 'it is the fate of every theological system to be dismembered and have its fragments bandied in an ongoing debate' (*ST1*:18, *ST2*:vi). He admits this fate applies to his own theology, in two ways: his theology 'dismembers its predecessors and uses the fragments in strange ways'; and he offers his own system as a predecessor for comparable treatment by others."

Sien ook hieroor Jenson (2002:230-231) se reaksie op Hunsinger se kritiek op sy teologie spesifiek in sy artikel: "Response to Watson and Hunsinger."

ekumene).⁸⁰ Reeds vroeg in sy loopbaan het hierdie samehang en eenheid in sy teologie duidelik geblyk. David Yeago (1992:18) sê byvoorbeeld in 1992 oor Jenson: “I believe a careful reading discloses an impressive continuity of theme and purpose, a persistent exploration of certain fundamental convictions over thirty years, leading into territory perhaps as surprising to the theologian as to his readers.” Hierdie eenheid van tema en doel in sy teologie word volgehou, sodat na veertig jaar van teologie dieselfde opmerking oor Jenson gemaak kan word.⁸¹

In die bespreking wat volg word daar dus pertinent na Jenson se twee-volume sistematiese teologie verwys as daar gepraat word van “Jenson se teologie” – tensy anders vermeld. Die bespreking sal egter nie net beperk word tot sy twee-volume sistematiese teologie nie en ander publikasies van hom voor en na die werk sal ook waar nodig uitgelig word.

3.1 'n Oorsig van Jenson se teologie

'n Opsommende oorsig word hier van Jenson se teologie gegee met die doel om die groter temas en lyne van denke in sy werk raak te sien. Die sake word net kortliks aangeraak, en op spesifieke sake sal dan later verder gefokus word in hierdie studie. Die redes vir hierdie keuses sal ook later blyk.

Die eerste waarop gelet moet word is op die indeling en ordening van Jenson se teologie. Hy skryf twee volumes waarin hy die twee hoofemas weer verder verdeel in sewe subdele. Die eerste volume (en tema) is *The Triune Identity* (1997) met drie subdele:

⁸⁰ Ook ander temas kan genoem word, maar dit sluit alles baie nou bymekaar aan. George Hunsinger (2002:162) sê oor die temas en eenheid in Jenson se teologie: “The core of Jenson’s systematic proposals can be traced by moving through three topics: the cross, the incarnation and the trinity. These are, in any case, topics that always need to be considered together. Where one or another of them is ignored (as too often is the case in contemporary trinitarianism), the results can only be unfortunate. To his credit, Jenson understands this linkage (though he does not always make it explicit). The coherence of his ideas means, however, that the problems manifest at one point invariably reassert themselves at another.”

⁸¹ Francis Watson (2002:201) stel dit: “The culmination of a distinguished and distinctive theological career extending back over more than 40 years, Robert Jenson’s two-volume Systematic Theology is a remarkably, highly individual synthesis of strands in contemporary theology that often diverge.”

1. Prolegomena
2. The Triune Identity
3. The Triune Character

Die tweede volume (en tema) is *The Works of God* (1999) met vier subdele:

4. The Creation
5. The Creatures
6. The Church
7. The Fulfillment

Elkeen van die sewe subdele word in verdere hoofstukke verdeel, sodat sy sistematiese teologie altesaam 35 hoofstukke omvat. In my bespreking in hierdie opsommende en inleidende oorsig volg ek net die 7 hoofdele as riglyne en daar word nie in detail op al die hoofstukke ingegaan nie.⁸²

3.1.1 “Prolegomena”⁸³

Wat is die intellektuele onderneming wat hier (met die sistematiese teologie van Jenson) aangepak word? Watter kriteria gebruik dit? Wat is die objek daarvan? Enige akademiese dissipline moet hierdie soort vrae beantwoord. Sistematiese teologie is vir Jenson fundamenteel die poging om op 'n gedissiplineerde en koherente wyse die diskoers te deurdink wat genoem word die evangelie – die verkondiging daarvan dat Jesus uit die dood opgestaan het.⁸⁴

Jenson probeer nie hierdie oënskynlik broos diskoers beskerm deur 'n vooraf basis nie. Hy argumenteer byvoorbeeld nie eers vir die bestaan van 'n god wat geabstraheer is uit die evangelie nie. Sy hele teologie berus op hierdie een

⁸² In hierdie oorsig volg ek hoofsaaklik die bespreking wat Francis Watson (2002:201-224) van Jenson se teologie maak in sy artikel: “America's theologian': an appreciation of Robert Jenson's Systematic Theology, with some remarks about the bible.” (Spesifiek bladsye 202-215). Die motivering vir hierdie werkswyse lê daarin dat Jenson (2002a:225) self in reaksie op hierdie artikel van Watson gesê het: “The first thing I must do is thank Francis Watson for the extraordinary care he has taken in reading my book, and for the insight into my thought which he provides his readers. Those readers who, like myself, sometimes read a review instead of reading the book, could have no better pony.”

⁸³ Die hoofstukke wat onder hierdie hoofdeel val is: (1) What Systematic Theology is About, (2) The Norms of Theological Judgment, en (3) The Identification of God.

⁸⁴ Jenson (ST1:32) sê: “Theology is thinking what to say to be saying the gospel.”

enkele punt: dat Jesus uit die dood opgestaan het. As dit nie gebeur het nie is teologie 'n futiele oefening en sou teoloë eerder geskiedenis of filosofie of sosiale wetenskappe kon bestudeer. Vir die Christelike teologie en die kerk berus alles egter op hierdie punt van die opstanding. Deur die opstanding wys God wie Hy is. Hierdie gebeurtenis is vir Jenson dít wat uniek en weergaloos God identifiseer as die drie-enige God.

Hierdie soort uiteensetting van sistematiese teologie se fondasie bevestig teologie as 'n inner-kerklike dissipline. Daarom moet dit ook ekumenies beoefen word volgens Jenson, want geen enkele denominasie het 'n monopolie op die gebeure van Paasfees nie. Teologie is dus ook nie eerstens op soek na punte van korrelasie met kontemporêre of sekulêre diskoerse (soos die postmodernisme) nie, maar aan die ander kant is dit ook nie a-kontekstueel nie. Dit is juis deur die verkondiging van die evangelie in woord en daad, volgens Jenson, dat die unieke Christelike kontak met die wêreld plaasvind en só word die teologie gekontekstualiseer.

Binne die ruimte van die kerk het die evangelie 'n tekstuele beliggaming gevind in die vorm van die Bybel. Die Bybel is net die Bybel (Woord van God) binne die kerk, want dit is die kerk wat die inhoud daarvan saamgestel het. Die kerk vind 'n enkele narratiewe in die Ou en Nuwe Testament van die Bybel. God is die God van die opstanding en van Israel. Die Bybel is die kerk se getuienis van hierdie goddelike spesifiekheid (particularity). Die Bybel staan egter nie alleen of los in die kerklike konteks nie. Dit poog om saam met ander kerklike vorme (soos liturgieë, dogmas, belydenisse en die ganse kerklike tradisie) die evangelie in tekstuele vorm te beliggaam. Christelike diskoers – in elkeen van hierdie vorme – is die stryd en poging om die evangelie te uiter as die self-identifiserende woord van die drie-enige God.⁸⁵

⁸⁵ Hier word soos in die res van hierdie oorsig oor die hoofdele van Jenson se teologie nie verdere kommentaar op sy standpunte genoem nie. Dit sal volg op spesifieke dele van sy teologie in latere hoofstukke van hierdie studie.

3.1.2 “The Triune Identity”⁸⁶

Die goddelike identiteit – in die Paasgebeure geopenbaar as die klimaks van God se geskiedenis met Israel – is die drie-enige identiteit. In die opstanding erken God die een wat hom as Vader aangespreek het, as sy Seun. So erken Hy Homself as die Vader van die Seun. Hierdie verhouding is egter oop en het die insluiting van die mensdom en skepping ten doel. Die krag van hierdie eskatologiese toekoms wat die mensdom en skepping intrek, is die Heilige Gees. Die Gees skep en woon in die kerk as die krag van daardie toekoms. Die Gees verteenwoordig daarom nie net die wêreld se toekoms nie, maar ook God se toekoms en *telos*. Op dieselfde manier verteenwoordig die Vader nie net die wêreld se verlede en *arche* nie, maar ook God s’n. Die Seun – wie niemand anders is as die menslike Jesus nie – tree as bemiddelaar op tussen hulle.

Hierdie begin, middel en end van goddelikheid kom ooreen met die begin middel en end van die Skriftuurlike narratiewe. Die God van die narratiewe is nie God los van of voorafgaande van hierdie narratiewe nie. Die geskiedenis van God se verhouding tot die wêreld is terselfdertyd die geskiedenis van God. God het ewiglik besluit om nie God te wees sonder Jesus en sy Gees nie en die wêreld het tot stand gekom vir die aktualisering van daardie goddelike besluit. God se wese is die van ’n temporeel verlengde ‘dramatiese koherensie’ en die drie goddelike persone is.

Die kerk het in sy leerstuk van die Triniteit bevestig dat die *dramatis personae dei* werklik God is, maar die modaliste en die Ariane het telkens die goddelike *ousia* bo en agter hierdie verhoudings geplaas. God is egter God juis in hierdie verhoudings te vinde (of identifiseerbaar). God is nie iets anders as die Vader, Seun en hulle gemeenskaplike Gees nie.⁸⁷ Die leerstuk van die Triniteit verwys ons dus nie weer terug na ’n God wat geabstraheer is van die wêreld

⁸⁶ Die hoofstukke wat onder hierdie hoofdeel val is: (4) The Way of God’s Identity, (5) The Persons of God’s Identity, (6) Of One Being with the Father, (7) The Patrological Problem, (8) The Christological Problem, en (9) The Pneumatological Problem.

⁸⁷ Jenson (ST1:150) skryf: “It is the ... function of trinitarian propositions to say that the relations that appear in biblical narrative between Father, Son and Spirit are the truth about God himself.”

nie, maar dit verwys ons na die ewige besluit wat God se wese bepaal en na die temporele aktualisering van daardie besluit in die narratiewe gebeure van die verlossingsgeskiedenis.⁸⁸

Die patristiese trinitarianisme is egter ernstig ondermyn deur sy onvermoë om te breek met die aksioma van goddelike onverstoobarheid (impassibility).⁸⁹ Jesus het gely en ons glo Jesus was God en tog word geredeneer dat God nie kan ly nie. Die antwoord hierop was dat daar in Jesus 'n menslike natuur was wat kon ly en ook 'n goddelike natuur – die Logos of ewige Seun, die tweede persoon van die Triniteit – wat nie kon ly nie. Die Christologiese probleem was om hierdie twee (Jesus en die Seun) se verhouding dan uit te klaar. Cyril van Alexandria wys egter dit korrek uit dat die evangelie nie iets ken van hierdie dubbele subjek-wees in die persoon van Jesus nie.

'n Soortgelyke probleem het ontstaan met die verstaan van die Heilige Gees. Die Westerse teologie het hipostatiese realiteit van die Gees onderbeklemtoon en die Gees “opgelos” in die verhouding tussen Vader en Seun deur dit as die liefde te identifiseer wat die Vader en Seun saam bind. Die Ortodokse teologie het Gregorius Palamas gevolg in die daarstel van 'n goddelike *ousia* bo en agter die drie goddelike *hypostaseis*. Die Ortodoksie het hierin weer die modalistiese fout begaan om God bo die Bybelse narratiewe te plaas. Jenson sê egter dat die hipostatiese realiteit van die Gees, teenoor die van die Vader en die Seun, te vinde is aan die end van al God se weë. Dit is as die toekoms dat die Gees inbreuk maak op die hede. Die gemeenskap wat gekonstitueer word deur die Gees word gekonstitueer vanaf die toekoms. Dit is in die Gees wat God self ook Sy eie toekoms in Homself konfronteer.

⁸⁸ Die reël van Rahner – “the immanent Trinity is the economic Trinity and vice versa” – is duidelik waarneembaar hier in Jenson se leerstuk van die Triniteit.

⁸⁹ Jenson vorm deel van 'n groter groep teoloë wat deur 'n narratiewe benadering die “impassibility” van God probeer aanspreek. Colin Gunton (2005:64-65) skryf hieroor: “In recent times, the struggle to develop a more narratively based account of God's attributes has often centred on the doctrine of impassibility, which appears to rule out some of the things done by God, for example genuine suffering on the cross and being genuinely compassionate with those who suffer.”

3.1.3 “The Triune Character”⁹⁰

God is die een wat Jesus opgewek het uit die dood. Maar wie is hierdie Jesus? Hoekom het hy gesterf en wat was die gebeurtenis waarna verwys word as die opstanding? Die leerstuk van God ontvou verder in die antwoord van hierdie vrae.

Die opgestane Jesus is die Seun as die Woord – die Vader se self-bekendstelling. Jesus se geskiedenis is wat God sê deur hom op te wek. Wat God sê daardeur is dat hierdie geskiedenis die eskatologiese toekoms is wat die hede en die verlede bepaal – vir God en vir die wêreld. Die toekoms wat Jesus open is dus nie leeg nie. Jesus self het verstote en gevalle mense behandel as die nuwe mense wat hulle sal wees in God se koninkryk. Hy leef God se toekoms vir hulle as hulle hede met Hom deur hulle lewens en Sy eie te interpreteer in die lig van die toekoms. Die opstanding is dus die goddelike besluit en deklarasie dat dit werklik God se toekoms is wat geleef word in Jesus.

Die opstanding is – as hierdie goddelike besluit en deklarasie – die inhoud van die evangelie. Die evangelie is byvoorbeeld nie die bewering dat Jesus vir ons gesterf het nie, want Jesus se dood besit nie ’n onafhanklike soteriologiese betekenis soos wat konvensionele teorieë oor boetedoening beweer nie. Die logika van die evangelie se narratiewe moet hier voorkeur geniet bo dogma. In die narratiewe van Jesus se kruisiging gaan die evangelie voort om te vertel van God se handeling om ons terug te bring na Hom.

Jesus se voltooide lewe – van Maria se moederskoot tot by sy graf – is bevestig in die opstanding as die toekoms van God en die wêreld. Die dissipels het dit geleer in die apokaliptiese verskynings van die opgestane Jesus. Die opgestane Jesus verskyn as en *van* die eskatologiese toekoms. Wat die opstanding dus wys, is dat om God te wees is om oop te wees vir ’n

⁹⁰ Dit is die laaste deel van die eerste volume *The Triune God*, oor die identiteit van God. In hierdie deel val die volgende hoofstukke: (10) Jesus, (11) Crucifixion, (12) Resurrection, (13) The Being of the One God, en (14) Our Place in God.

toekoms en om 'n toekoms te open. Dit is in hierdie “wees” van God waarin sy goddelike wese gevind word. Gregorius van Nyssa het dit al so gesien dat die goddelike *ousia* eenvoudig die gebeurtenis van die gemeenskaplike lewe van die Vader, Seun en Gees is – die bron, doel en goddelike lewe versoen word deur die Seun.

Hierdie lewe is 'n gesprek waarin ons ook ingetrek word. Wanneer die evangelie van Christus se opstanding verkondiging word en gehoor word deur die kerk, is dit die Vader se aanspreek van die Seun wat ons hoor. Hierdie lewe is die harmonie van die drie-enige *perichoresis*⁹¹ – 'n fuga waarin ons ook toegelaat word om te speel of te sing.⁹² Hierdie lewe is ons toekomstige en huidige tuiste, ons ewige huis.

3.1.4 “The Creation”⁹³

Die funksie van 'n leerstuk van skepping is om te demonstreer dat in ons spreke van die drie-enige God van die Bybelse narratiewe, is ons nie besig met intratekstuele speletjies nie, maar is ons besig met die werklikheid van alles wat is. Die leerstuk van die skepping moet spesifiek verwoord hoe die drie-enige goddelike gesprek en musiek alles-omvattend is.⁹⁴

⁹¹ David Hart (2003:155) skryf in sy boek, *The Beauty of the Infinite* (2003), baie mooi oor die betekenis van *perichoresis*: “The Christian understanding of beauty emerges not only naturally, but necessarily, from the Christian understanding of God as *perichoresis* of love, a dynamic coinherence of the three divine persons, whose life is eternally one of shared regard, delight, fellowship, feasting and joy.”

⁹² Die term *fuga* dui op drie sangers wat elkeen sy eie deel sing in 'n meerstemmige melodie. Hierdie term word veral deur Jonathan Edwards gebruik om die *perichoresis* van die Triniteit en ons deelname daarin te beskryf en Jenson vind aanklank by hom hierin.

⁹³ Hiermee begin die tweede volume van Jenson se sistematiese teologie, *The Works of God* (1999), waarin hy nie meer op die identiteit van God konsentreer nie, maar eerder op die implikasies van wie God is (soos hy dit in die eerste volume verwoord het) vir die skepping en vir ons as skepsels.

In hierdie deel oor *The Creation* val die volgende hoofstukke: (15) The Act of Creation, (16) The Character of Creation, (17) Time, Created Being, and Space.

⁹⁴ Daar kan geen twyfel wees oor hoe belangrik dit is dat die leerstuk oor die skepping alles-omvattend moet wees nie. Colin Gunton (2002:x) skryf byvoorbeeld: “I myself believe that they are right to suggest that the foundations of our culture have been shaken, but not in identifying what they are. It is essentially a crisis of belief in the reality of creation. There is a crisis because, and only because, confidence has waned in the teaching that God has so set the world on its foundations that it is a proper place for the human enterprises we know as culture, including those whose quest is for truth. The right theological response to this is to reaffirm the doctrine of creation, not as an act of irrational assertion, but in such a way as to demonstrate its rational viability. That is to say, it is to set out the doctrines of creation and providence as

Volgens die bewering van Genesis 1 dat “God skep,” moet die afleiding gemaak word dat daar ’n ander realiteit as God is. Die breë narratiewe konteks dui aan dat hierdie realiteit wat anders is as God, ’n doel sowel as ’n begin het, want die wêreld wat God skep is ’n geskiedenis eerder as ’n kosmos.⁹⁵ Die skepping moet daarom verstaan word in terme van sy doel – wat vir Jenson die opstanding van Jesus Christus is. Indien dit waar is, moet Jesus se kruisiging en die skepsels se gevallenheid wat dit openbaar, ook voorsien gewees het deur God van die begin af. Verlossing is die doel van skepping en nie ’n skade-vermindering oefening wat veroorsaak is deur ’n toevallige sondeval nie.⁹⁶

Om te sê dat die begin van die skepping geïnterpreteer moet word in die lig van die einde is om te sê dat dit geïnterpreteer moet word as die werk van die drie-enige God.⁹⁷ In die skepping doen God afstand van tyd en ruimte vir die akkommodasie van die skepsels. Die skepsels ontstaan as dit aangespreek word en mee gepraat word en so word dit geïnkorporeer in die intra-goddelike diskoers. Die wese van skepsels bestaan dus binne die goddelike wese wat dit omvat en afbaken.

Soos die skepsel het een van die drie goddelike persone sy eie tyd en plek in geskepte tyd. In sy anders wees tot die Vader is hy self die moontlikheid van alle moontlike anders wees van God. Hy stel die Vader in staat tot die daarstel van nie-goddelike wese. Die rol van die Gees is om dit wat gekom het van die gefikseerdheid en blote onderhoud van dit self, te bevry en om dit na sy doel te trek. Aktualiteit, andersheid, oopheid – hierdie is *vestigia trinitatis*, vir Jenson. Dit is die eienskappe van die skepsels wat antwoord op die drievoud goddelike

together constituting one way of seeing the world, a way which in its turn illuminates our human condition as we live it out in time.” Dit is dan ook die taak wat Gunton vir homself daarstel, maar Jenson se leerstuk oor die skepping beantwoord in ’n groot mate aan hierdie eise en poog om dieselfde doel te bereik.

⁹⁵ Jenson (ST2:14) sê: “God does not create a world that thereupon has a history; he creates a history that is a world.”

⁹⁶ Hierin sluit Jenson sterk aan by Karl Barth. Dit word later in die studie uitgelig. Jenson werk die breedvoerigste hieroor in sy boek: *Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth*. (1963).

⁹⁷ Jenson (ST2:25) sê: “Any work of God is rightly interpreted only if it is construed by the mutual roles of the triune persons.”

adressering en wat alle skepsels inkorporeer in die goddelike gesprek of musiek.

3.1.5 “The Creatures”⁹⁸

Om ’n skepsel te wees is om aangespreek te word deur God en om te kan reageer op Sy spreke. Tog is die skepping as geheel geörienteer tot die bestaan van ’n spesifieke skepsel – die mens. Dit is die mens wat na God se beeld geskape is en wat dit self ken as die objek van God se spreke en as die subjek van sy eie antwoord. God se adressering word hier (teenoor die mens) persoonlike adressering. ’n Mens is dus die dier wat bid. Ons bestaan as die beeld van God is ons wese in hierdie verhouding van persoonlike aangespreektheid en antwoord daarop (van adressering en gebed).

Die goddelike adressering bereik ons nie direk nie, maar deur mekaar (deur ander mense). Waar daar, volgens Jenson, ’n menslike gemeenskap is wat saam gebind word deur gemeenskaplike gefokusde diskoers wat goddelikheid én mensheid insluit, is dit die een ware God wie se spreke hierdie diskoers inisieer. God se kreatiewe woord aan die mensdom neem aanvanklik die vorm aan van gebooie. Politiek is in sy oorspronklike vorm daardie gemeenskaplike morele adressering waardeur God tot ons spreek om ons mensdom te inisieer en te onderhou. Wanneer ’n gemeenskap dit verbied om te steel of om dood te maak, bemiddel dit die woord van God.

Maar wat is die persoon wees (personhood) wat mense die subjek en objek van persoonlike goddelike adressering maak? Die leerstuk van die Triniteit voorsien hier ’n sosiale model vir die menslike sowel as vir die goddelike “persoon wees.” Jenson verduidelik: my herkenning van my ego as ’n objek word moontlik gemaak deur die adressering van ander wat my as sy of haar objek bedoel. Die ander stel my in staat om nie net myself as ’n ander te sien nie, maar dit bevry my ook om op te tree. Ek kan myself wees net deur hierdie

⁹⁸ Onder hierdie hoofdeel val die volgende hoofstukke: (18) The Image of God, (19) Politics and Sex, (20) Human Personhood, (21) The Other Creatures, (22) Sin, (23) God’s Speech in Creation.

bevryding. Die gronde van hierdie sosiaal gerealiseerde persoon wees, waarin ego en vryheid verenig word, is die drie-enige God. Die koherensie van menslike lewe – wat ontken word deur so baie van die moderne of postmoderne kultuur – is begroot in die koherensie van die goddelike lewe.

Wat dan van nie-menslike skepsels? Eerstens sê Jenson moet ons nie ons geloof in hulle plaas nie, en tweedens bestaan hulle ter wille van die mens. 'n Christelike teologie van skepping is teleologies in sy fokus – dit verstaan die wese van die skepsel as geïntendeerd tot sy eskatologiese doel.

Daar is ook dit wat in die geskape orde die roepstem van die drie-enige God teenstaan. Sonde is volgens Jenson beide uitputtend eentonig en hoogs gediversifiseerd. In plaas van om dit te sistematiseer word net 'n paar voorbeelde bespreek. Sonde is afgodsdienste of ongeloof – die spesifieke religieuse weerstand om God God te laat wees. Sonde is die ongeregtigheid van 'n gemeenskap waarin lê individualisme en kollektiewe tirannie volkome is. Sonde is hooploosheid – die weerstand bied teen God se toekoms. Tog maak sonde nie die goddelike stem stil nie. God veroorsaak voortdurend dat Sy skepsels Sy naam spreek.

3.1.6 “The Church”⁹⁹

Die skepping van die wêreld is 'n trinitariese handeling en so ook die skep van die kerk. Die kerk se oorsprong lê in die Vader se handeling van verkiesing van Jesus en sy gemeenskap, die *totus Christus*.¹⁰⁰ Maar die kerk se oorsprong lê nie net in sy *arche* nie, maar ook in sy *telos*. Vanuit die eskatologiese toekoms waarin die opgestane Jesus gegaan het, kom die Heilige Gees om te verseker dat die Gees van die gemeenskap wat met Pinkster gekonstitueer is, identies is aan die Gees van God. Die kerk se

⁹⁹ In hierdie deel is daar die volgende hoofstukke: (24) The Church's Founding, (25) The Polity of God, (26) The Great Communion, (27) The Office of Communion, (28) The Mysteries of Communion, (29) The Word and the Icons, en (30) Anima Ecclesiastica

¹⁰⁰ Watson maak die opmerking op hierdie punt van Jenson se teologie dat die verhouding tussen Jesus en die gemeenskap so naby is dat die leerstuk van die kerk net so wel as deel van die leerstuk van God behandel kon word. Hy (Watson 2002:211) sê: “If God is not God without Jesus, it is for that very reason that God is not God without the church.”

oorsprong lê ook in die inter-mediërende periode tussen die begin en einde – die middelpunt van tyd waarin sekere handeling van Jesus die karakter van die gemeenskap bepaal. Handeling soos die roep van dissipels en die instel van die Eucharistie. Op hierdie manier is die vestiging van die kerk ’n handeling van die drie-enige God.

Hoe moet hierdie gemeenskap wat deur die handeling gevorm is gekarakteriseer word? Eerstens is dit die “mense van God” – ’n term wat nie die kerk en sinagoge onderskei nie. Die Joodse gemeenskap was nooit “supersede” deur die kerk as die mense van God nie.¹⁰¹ Tweedens is die kerk die tempel van die Gees – ’n profeterend gemeenskap. Die kerk is derdens die liggaam van Christus. As Christus se liggaam (een met sy hemelse Hoof) is die kerk die objek in die wêreld waarin Christus ’n objek vir die wêreld is. Die kerk is Christus se liggaam omdat die kerk Christus se liggaam ontvang in die Eucharistie. Ons word wat ons eet.¹⁰²

Dit is die rol van die kerk om die identiteit van die kerk se lering te beskerm. Die eenheid van die kerk moet beskerm word deur gesagvolle besluitneming oor wat die evangelie is en wat dit nie is nie. Die realiteit wat deur die kerk bewoon word is ’n sakramentele realiteit – waarvan die konteks die gesprek van God en die gemeente is. Wanneer die evangelie verkondig en gehoor word, veroorsaak die goddelike woord dat die verlede wat onthou word die toekoms identifiseer, sodat die historiese Jesus teenwoordig is as die komende een. Omdat die publieke lees van die Bybel sentraal staan tot die goddelike/menslike gesprek binne die kerk, kan hierdie handeling ook beskryf word as sakramenteel.

’n Christen is ’n persoon wie se nasie, stad en gemeenskap die kerk is. Die voorstelling van die lewe van ’n Christen behoort daarom tot die leerstuk van die kerk. Die lewe van ’n Christen is die lewe van een wat regverdigmaking

¹⁰¹ Later in die studie word in meer detail ingegaan op Jenson se afwys van supersessionisme. Dit is ’n saak wat vir hom baie belangrik is en waaroor hy baie sterk voel. Jenson redeneer in kort dat “the church should regard the synagogue as a detour within the fulfilment of Israel’s hope, and view the study of the torah as worship of the triune God.” (Watson 2002:212).

¹⁰² Die radikale verstaan van die kerk as die *totus Christus* deur Jenson is ’n punt wat heelwat kritiek ontlok. Hierop sal in die slothoofstuk van hierdie studie gelet word.

deur geloof gevind het.¹⁰³ Die lewe begin met die doop, want in die doop en in die konteks van die praat en hoor van die evangelie, word ons uitgenooi na 'n gemeenskap wie se telos geregtigheid is en wie se realiteit die antisipasie van daardie *telos* is.

3.1.7 “The Fulfillment”¹⁰⁴

Die werk van die drie-enige God wie se wese verlede, hede en toekoms omvat, is gemanifesteer in die skepping, in die kerk en in die eschaton. God se werk is 'n drievoudige kreatiewe aksie wat geörienteer is na 'n doel. Die end is hier nie net 'n einde nie, maar ook 'n vervulling/verwesenliking – die betekenis van 'n geheel. Wat vervul word in die handeling is God se vroeëre belofte – die evangelie. Die evangelie is nie 'n leë belofte nie, maar die belofte van iets spesifiek – ons insluiting in die lewe van die drie-enige God. Omdat daardie lewe 'n gesprek is, sal die eschaton 'n gebeurtenis wees van interpretasie; 'n interpretasie waarin die geskiedenis as geheel in die lig van Jesus se lewe gesien sal word.¹⁰⁵

Die einde is die end sowel as vervulling, want die laaste oordeel (Last Judgment) merk 'n lyn wat ons skei aan die een kant as sondige skepsels onderhewig aan die dood, en aan die ander kant ons oorgaan as geheiligdes. Die laaste oordeel is ook 'n afsluiting (closure). Dit is die besluit dat die wêreld se self-interpretasies nie toegelaat sal word om eindeloos en doelloos voort te gaan nie, maar dat die wêreld onderhewig sal wees aan normatiewe goddelike

¹⁰³ Die Lutherse invloed op Jenson kom hierin na vore. Dit is juis in hierdie hoofdeel van sy teologie van die kerk waarin hy duidelike keuses moet maak en waarin hy ook nuwe voorstelle bied in sy teologie om ekumenies in sy doel te slaag. In die slothoofstuk van hierdie studie word spesifiek gekyk na hoe suksesvol Jenson se voorstelle as ekumeniese teoloog is.

¹⁰⁴ In hierdie laaste deel van Jenson se sistematiese teologie is daar die volgende hoofstukke: (31) The Promise, (32) The Last Judgment, (33) The Great Transformation, (34) The Saints, en (35) Telos.

¹⁰⁵ Jenson (ST2:319) stel dit: “The Eschaton is the inexhaustible event of the triune God’s interpretation of created history by the life of the one creature Jesus.” Later skryf hy (ST2:354) verder: “The life of the Kingdom ... is an infinite act of interpretation, of all history by the love enacted as the life and death of Jesus. The Lord knows himself as the one who lived for his sisters and brothers and whose life has this definiteness in that it was closed by a specific appropriate death; it is by this completed story that he interprets the life of other humans and it is in this interpretation that he possesses his own life.”

interpretasie. Die einde is ook 'n begin. Dit is die begin van 'n weergalose deelname in die gesprek wat die goddelike lewe is. Die gesprek is die gebeurtenis in die goddelike lewe self – want wanneer God alles in alles is sal Christus nie meer teenoor die kerk staan nie, maar sal die kerk voor die Vader in die Gees staan as die *totus Christus*. Menslike lewe binne die drie-enige lewe sal steeds beliggaamde lewe wees. Die liggaam is 'n persoon se beskikbaar wees tot homself en tot ander, en die evangelie belowe geen ontliggaamde na-doodse lewe nie.

Sal alle mense in die goddelike lewe ingetrek word? Alle mense word aangespreek deur God en nie een van hulle lewe as iets anders as 'n deelnemer in die dialoog wat verlossing bedoel nie. Die kerk moet volgens Jenson dus volhou dat veroordeling moontlik is, maar moet dit nie 'n artikel van hul geloof maak of daarmee dreig nie. Die evangelie se goeie nuus is nie parasities op 'n voorafgaande aankondiging van slegte nuus nie.

Die drie-enige goddelike lewe is gesprek waarin ons reeds deels ingesluit is. Ons sal uiteindelik so daarby ingesluit word dat ons volle realiteit daardeur bepaal word. Die gesprek is spraak, maar dit is ook musiek – 'n grootse fuga. Die koninkryk is die perfekte harmonie tussen die gesprek van die verlostes en die gesprek wat God is.

3.2 Jenson se verstaan van teologie

Jenson begin sy teologie deur 'n uiteensetting van sy verstaan van die taak en plek van teologie. Hierdie “prolegomena” van hom is reeds kortliks hier bo bespreek, maar ter wille beter begrip vir die res van hierdie studie gaan daar nou in meer detail na hierdie teologiese vertrekpunte van hom gekyk word.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Jenson gee in verskeie boeke en artikels van hom 'n aanduiding van sy verstaan van teologie, maar in die eerste twee hoofstukke van sy sistematiese teologie (die Prolegomena), word dit baie duidelik saamgevat.

Jenson skryf ook na sy sistematiese teologie weer oor wat teologie is. Hy doen dit onder andere in sy en Braaten se boek *Jews and Christians* (2003) waarin hy (Jenson 2003b:2) sê: “Christian theology is the thinking internal to the life of the church. Every vital community lives in part by reflective converse about its ‘self-understanding,’ about the special character of its own continuity through time, about what we are likely to call its ‘mission.’” Hy bly dus by sy vroeëre definisies van teologie, maar in hierdie boek, *Jews and Christians* (2003), vind mens in sy essay, “Toward a Christian Theology of Judaism,” tog meer van 'n theologoumena as wat

Jenson maak vanaf die begin van sy teologie (reeds in sy prolegomena) sekere keuses – byvoorbeeld om in die lyn van Karl Barth weg te doen met 'n oordrewe prolegomena en om die teologiese taak nie los te maak van wie die kerk is en wat die kerk moet doen nie. Deur teologie as grammatika te verstaan en die klem sterk te lê op die narratiewe, is dit duidelik dat Jenson homself verantwoord aan die epistemologiese eise van sy tyd. In hierdie sin is sy teologie in baie opsigte 'n antwoord op die postmodernisme. Laastens verantwoord Jenson die vertrekpunte van sy teologie aan sekere norme en doen dit doelbewus met 'n ekumeniese uitgangspunt. Die norme moet kan voldoen aan die eise van die “een toekomstige” kerk van Jesus Christus, en nie net van sy Lutherse of 'n ander denominasie nie.

3.2.1 Teologie is die kerk se voortgaande diskoers

Jenson sê dat daar verskillende pogings al by tye “teologie” genoem is, maar dat dit dikwels net nabootsings is van die kerklike gebruik. Teologie is vir hom 'n unieke taak van die kerk, én dit is net die kerk wat teologie moontlik maak. Dit is ook hoe sy teologie verstaan moet word: as 'n bydrae tot die kerk se voortgaande diskoers oor haar unieke onderskeibaarheid en haar gemeenskaplike doel – dit is volgens hom teologie. Ander groepe kan dit naboots, maar net die kerk kan dit werklik beoefen.

Die eerste vraag is dus: wie is die kerk, dié gemeenskap, wie se nadenke teologie is? Die probleem met die antwoord van hierdie vraag, is dat dit jou dadelik binne die teologie plaas: mens beoefen dan alreeds teologie in mens se poging om dit te definieer. Dit kan nie anders nie: om oor ekklesiologie te praat, bring mens vinnig binne die teologie, terwyl mens steeds besig is met 'n prolegomenale beskrywing. Daarom gaan Jenson voort en kies bewustelik om

hy andersins bereid is om te bied. Jenson (2003b:2) verduidelik: “Thus in the following I am doing the Christian theologian’s normal thing, proposing theologoumena to the Christian church. But on this occasion I am venturing on questions about which it might well be thought that we need some help, and thus I am laying my proposals before both Jews and Christians for joint discussion.”

op hierdie punt – as deel van sy beskrywing van teologie – iets oor die kerk te sê.

Hy sê dat die doel wat die kerk konstitueer en dit wat haar onderskei, haar onderhouding is van 'n spesifieke boodskap wat “die evangelie” genoem word. Die evangelie is vir hom in kort die boodskap van Jesus, wat deur die God van Israel opgewek is uit die dood, en wie nou aan die regterhand van God sit.¹⁰⁷ Die kerk is dan die gemeenskap wat hierdie boodskap, die evangelie, verkondig.¹⁰⁸ Mense wat hierdie boodskap verkondig en glo is die kerk.

'n Tweede karakteristiek van teologie is dat dit die interne nadenke van die kerk oor die evangelie is. Die interne nadenke staan dus teenoor die uiting daarvan deur die kerk teenoor God (as prys/petisie) of teenoor mense (as verkondiging). Die nadenke van die kerk gaan oor die vraag: Wat beteken dit dat Jesus opgestaan het en hoe sal ons dit kan kommunikeer in 'n taal of op 'n manier wat anders is as die tekens van die sakramente?

Teologie is dus onlosmaaklik deel van die kerk en haar roeping. Dit is dan ook te verstane dat die kerk 'n belangrike rol in die teologie van Jenson speel. Die kerk is die gemeenskap wat teologie kan beoefen en dit is ook ter wille van haar dat dit gedoen moet word. Die kerk is ook – soos later bespreek sal word – onlosmaaklik deel van die Triniteit (as die *totus Christus*), en dit is vir die verdeelde kerk, met die oog op een toekomstige kerk, vir wie Jenson hierdie ekumeniese teologie skryf. Die kerk is inderdaad een van die hooftemas van

¹⁰⁷ Jenson gee op verskeie plekke in sy teologie 'n kort narratiewe beskrywing van wat volgens hom die hoofmomente van die evangelie is. 'n Goeie voorbeeld hiervan vind mens op bladsye 4-5 van *ST1*. Die opvallende van Jenson se beskrywing van die evangelie is sy eenvoudige taalgebruik, sy klem op die menslikheid van Jesus, en die Bybelse verhaaltrant daarvan. Hierdie gedeeltes staan dikwels in skerp kontras met die abstraktheid van sy teologie in die bespreking van veral terminologie soos “wese” en “bewussyn.” Jenson is egter konsekwent hierin dat hy nie die evangelie wil omvorm om aan die logika en taalgebruik van die filosofie (of ander) kriteria te pas nie, maar eerder anders om. Hy (*ST1*:9) sê: “Nor may we continue the mistake that ... the qualification of truth taught by Plato and Aristotle as more ‘natural’ or ‘rational’ than truth taught by Isaiah or Paul.”

¹⁰⁸ Mattes (2000:464) verwoord Jenson se verstaan hiervan goed: “Specifically, theology is accountable to the good news that Jesus is risen from the dead not only as expressed in proclamation, but also in the prayer life of the catholic faith.”

Jenson se teologie, soos wat die boek *Time, Trinity and the Church* (Gunton 2000), dit uitwys.¹⁰⁹

Jenson sien teologie dus by uitstek as 'n ekklesiale taak waarin die evangelie (as die boodskap van die kerk) en die kerk (as die sosiale en historiese beliggaming van die evangelie) mekaar wedersyds bepaal. Met hierdie uitgangspunt is dit duidelik dat Jenson die Protestantse veronderstelling dat die kerk 'n "skepping van die woord" is, in 'n mate kritiseer. Jenson identifiseer die kerk as die gemeenskap organies verenig met die Triniteit. Jenson stel dus nie baie duidelike kriteria om te onderskei wat presies 'n "kerk" konstitueer nie, en dit in 'n wêreld met soveel verskillende denominasies en konfessionele identiteite wat vandag almal aanspraak maak daarop om die "kerk" te wees. Die probleem is net ongelukkig dat die kerk waarvan Jenson praat of spekuleer, grotendeels 'n hipotetiese kerk is, want dit korrespondeer nie met enige huidige werklike kerklike gemeenskap nie.

Jenson gebruik nietemin hierdie aanspraak dat die evangelie en die kerk mekaar wedersyds bepaal om dan te argumenteer dat daar geen rede is vir die teologie om 'n beroep te doen op enige buite-kerklike bronne om teologiese waarhede te onderskei nie. Dit bring ons by die volgende punt van hoe Jenson teologie verstaan.

3.2.2 Teologie is bevry van 'n oordrewe prolegomena

Jenson sê dat die heroïese projekte van prolegomena wat in die moderne periode onderneem is nie sonder rede plaasgevind het nie, maar dat dit foutief was. Hierin sluit hy aan by die oordeel van Karl Barth.¹¹⁰ Jenson beskou die

¹⁰⁹ Die teoloog AN Williams (2000:199) beskou Jenson se fokus op die kerk as een van die sterkste punte van sy teologie en skryf: "[Jenson] writes theology *out* of the church's life and practice of faith and, *therefore*, speaks to the church and not merely to the parliament of theologians."

¹¹⁰ In sy bespreking van teologie in die twintigste eeu sê Colin Gunton dat Barth se trinitarianisme ook verstaan moet word in terme van die kenmerkende moderne oriëntasie daarvan teenoor epistemologie. Gunton (1995:947) sê Barth het in hierdie verband twee probleme aangespreek: "The first was the Kantian interdiction on all knowledge of a transcendent God gained from the world; the second, the consequent tendency of Protestant thought since Kant, Schleiermacher and Hegel to identify the divine in or as immanent or this-

teologiese prolegomena wat al meer epistemologies pretensieus begin word het in die moderne tyd, nie as voorwaardelik vir die beoefening van teologie nie. Hy verduidelik sy standpunt deur die aanbied van 'n geskiedkundige oorsig oor die ontwikkeling en uitvoering van teologiese prolegomena. Hierdie historiese oorsig help om Jenson se eie teologiese prolegomena dan in historiese konteks te plaas. Dit help ook om te verstaan hoe radikaal Jenson (sy) teologie bevry sien van filosofiese beperkinge en hoe sterk hy die teologie as alternatief vir die postmoderne nihilistiese wêreld stel. Sy oorsig kan in ses tydperke opgesom word:¹¹¹

1. *Klassieke premoderne Westerse sisteem.* Die kennis van God, soos bepaal deur die klassieke premoderne Westerse sisteme, was te danke aan die “natuur.” Dit het min of meer dieselfde posisie as hedendaagse prolegomena gehad, maar dit het nie gefunksioneer om die res van die teologie bevoegdheid te gee nie. Tog was die saad van latere probleme teenwoordig in klassieke teologie. Die “natuurlike” kennis was beskou as 'n liggaam van kennis oor God en sy intensies (wat nie intrinsiek afhanklik is van historiese goddelike disposisies nie) en daarom eintlik die eiendom van die mensdom. Hierdie liggaam van kennis was histories bepaald soos enige ander stel teologiese voorstelle: dit was deels teologie van die Griekse religieuse denkers, deels openbaringe van Homer en Parmenides, dit het voorsiening gemaak vir die kultus van die Mediterreaniese antiekheid, ensomeer.

2. *Hoog Middeleeuse en latere teologie.* “Natuurlike” kennis sluit steeds 'n hele verskeidenheid soorte kennis in. Die etiket “natuurlike” kennis word later egter problematies in die sin dat dit onderskei word van “geopenbaarde” en “positivistiese” teologie.

worldly phenomena. Early in his career Barth has rejected the latter as an improper identification of the Gospel with human history, activity or culture. The former he faced with an epistemological *tour de force*, according to which the doctrine of God's self-revelation provides a modern way into a doctrine of God. If God does make himself known within the contours of worldly being, then he can do so, and the Kantian denial of this is shown to be simply *a priori* and dogmatic. The key to Barth's proposal however, is not simply an appeal to revelation, but to the fact that revelation takes a particular rational form. Revelation demonstrates the lordship of God because through it God himself enables us to know him as Father, Son and Holy Spirit.”

¹¹¹ Dit word kortliks hier bespreek, maar vir 'n meer volledige bespreking, kyk ST1:6-11.

3. *Sewentiende-eeuse Europa*. Vertroue word verloor in die manier waarop die kultuur voorheen die Christelike lering se aanvaarding gevestig het. Katolisisme reageer hierop deur die bou van intellektuele mure rondom die kerk en die Protestantisme reageer deur die leerstelling van skrifgesag in 'n vooraf basis vir teologiese aansprake te skep.

4. *Agtiende-eeu*. Die Verligting pas 'n hermeneutiek van suspisie op alle verworwe kennis toe – spesifiek die wat deur gevestigde outoriteite soos die kerk daargestel is. Die kerk se lering vanuit “openbaring” word ondermyn en daar word aangevoer dat as daar kennis oor God is, wat “natuurlik is tot ons wese”, dan is hierdie kennis die norm van alle ander beweerde teologie. Jenson sê dat wat eintlik hier gebeur het, was dat die Weste se Mediterreenseheidense religieuse erfenis verhef is tot die regter oor haar Bybelse erfenis. Na net 'n paar dekades is die elite teologie sodoende van haar spesifieke Christelike inhoud ontnem.¹¹²

5. *Neëntiende-eeuse Duitse denkers*. Hulle probeer die Verligting “oorkom” en probeer die Christelike teologie herstel deur op die terrein van die Verligting te veg. Die “Neo-Protestantisme” is hierdeur geskep. Hulle aanvaar in die lig van die Verligting dat die kerk se teologie 'n problematiese taak is en dat dit 'n vooraf kogniese regverdiging vereis. Hiermee is die moderne prolegomena voluit begin. Die argetipe van die Neo-Protestantse prolegomena is in 1830 deur Friederich Schleiermacher gebied. Hy argumenteer dat die mensdom intrinsiek “religieus” is en dat die outentiekheid daarvan afhanklik is van die “ervaring” van die ewige. Oor die Christelike geloof sê hy dan dat dit betekenisvol en waar is as dit die uitdrukking is van Christelike religieuse ervarings. Sodra dit dan gevestig is, kan daar op 'n intellektueel gerespekteerde manier voortgegaan word met teologie.

6. *Prolegomena sedertdien*. Prolegomena het sedertdien langer en langer gegroei om die logika van hierdie situasie van Schleiermacher te oorkom.

¹¹² Jenson se kritiek op die “Neo-paganism” oor die “Post-Christians” en oor die nihilisme van die postmodernisme vloei op 'n manier alles hieruit voort.

Jenson sê die projek is hipertrofies want dit is hopeloos. Hy verduidelik: as teologiese prolegomena konsepsuele voorwaardes¹¹³ neerlê vir Christelike lering, wat nie self Christelike lering is nie, draai dit uiteindelik teen die legomena.¹¹⁴ Daarom sê Jenson dat hierdie een ding nie so moet voortgaan nie: die Verligting se verheffing van die Griekse element van ons denke om die unilaterale regter te vorm van die geheel daarvan. Ons kan nie voortgaan met die fout om die kwalifikasie van waarheid soos geleer deur Plato of Aristotle as meer “natuurlik” of “rasioneel” te sien, as die waarheid soos geleer deur Paulus of Jesaja nie.

Vir Jenson is daar ’n spesifieke vorm van hierdie fout en dit is dat ons na die werke van Griekse teoloë verwys as “filosofie.” Hiermee word ons dan gelei om te dink dat dit ’n ander soort intellektuele aktiwiteit as teologie is. Maar Griekse filosofie was eenvoudig die teologie van ’n histories spesifieke Olimpiese-Parmenideaanse godsdiens. Jenson sê die kerkvaders het hieroor duidelikheid gehad en hulle het die leerstellings van die filosowe verstaan as die theologoumena van ’n ander geloof. In soverre Westerse filosofie nou gereduseer is tot die suiwer studie van logika, bly dit vir hom steeds teologie.

Jenson se historiese oorsig help ons dus om te verstaan dat die teologie oor die eeue heen gepoog het om ’n universele teologiese diskoers, ’n “natuurlike teologie,” wat deur gelowiges en ongelowiges aanvaar sal word, te vind. Jenson wys egter daarop dat “natuurlike teologie” en baie van die “sekulêre” Westerse filosofie ontmasker kan word as maar net nog spesifieke gelowe – variante van die heidense Mediterreense Olimpies-Parmenideaanse religie. Jenson voel steeds dat teoloë van die Westerse Christendom met die filosowe gesprek moet voer, maar dan net omdat en so ver beide betrokke is by

¹¹³ Hierdie voorwaardes is byvoorbeeld die formele vereistes vir koherensie en argumentatiewe verantwoordelikheid. Hierdie soort vereistes is volgens Jenson doodeenvoudig die Weste se theologoumena van sy Mediterreense heidendom.

¹¹⁴ Jenson sê dat dit die moeite werd is om daarop te let dat sedert die hertoetreding van die Katolieke teologie in die post-verligting situasie na die tweede Vatikaanse Konsilie, het invloedryke Katolieke teoloë hulle ook hieraan skuldig gemaak. Hy sê dat byvoorbeeld beide Francis Fiorenza, in *Foundational Theology: Jesus and the Church* (1984) en David Tracy, in *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (1975), nie kon verby beweeg by die self-referensiële besorgdheid van hulle inisiële werke nie. Jenson (ST1:9) sê dat “... in their work, theology is preempted by its own prolegomena ...”

dieselfde soort onderneming.¹¹⁵ Die Verligting as sulks kan ook nie net verwerp word nie, maar daar moet daarop gelet word dat dit fouteer het in sy strategie teenoor teologie deur 'n verdraaide vertonerige prolegomena te skep. Op grond hiervan beskou Jenson dan teologie bevry van 'n oordrewe – of soos hy sê 'n epistemologies pretensieuse – prolegomena.

3.2.3 Teologie is prakties, spekulatief en hermeneuties

Jenson maak 'n analise van wat die kerklike taak en onderneming moet wees. Hy sê die kerk se missie is: om die evangelie te uiter – teenoor die wêreld as boodskap van verlossing, en/of teenoor God as prys of smeking. Teologie is dan vir hom die interne refleksie op die kerk se arbeid in hierdie taak. Jenson beklemtoon dat dit God is en nie die mensdom nie, wat die goedheid (die goeie dinge) van die evangelie bepaal. Die evangelie openbaar en spreek ons werklike behoeftes en nood aan en nie ons eie veronderstelde behoeftes nie. As Jenson die teologiese taak in hierdie konteks verder analiseer sê hy teologie is (1) prakties, (2) spekulatief en (3) hermeneuties.¹¹⁶

1. Teologie as “prakties”, is 'n beskouing wat in die Protestantse skolastisisme gewortel is. Hiervolgens is teologie 'n self-kritiese onderneming wat poog om die praktyk van ware geloof in God te vestig. Enige praktiese refleksie moet daarom altyd die kerk se verbale en ander praktyke ondersoek. Dit word gedoen met die vraag: bevorder hierdie kerklike praktyke die uiting van die evangelie of belemmer dit die uiting van die evangelie? Geen gemeenskap, ook nie die kerk, hou van self-kritiek nie, maar Jenson redeneer dit is 'n noodsaaklike taak van teologie. As praktiese teologie is teologie dus 'n “self-critical task seeking to establish the practice of true faith in God” (ST1:11).

¹¹⁵ Jenson se uitgangspunt is (Mattes 2000:465): “The appropriate Christian posture towards such alternative theologies is not to adopt them, but as Thomas Aquinas did with Aristotle, to converse with them, if one can.”

¹¹⁶ Hier kry ons dus te make met 'n standaard prolegomenale vraag van die klassieke Westerse teologie, naamlik oor teologie se “spekulatiewe” en “praktiese” karakter. Middeleeuse teologie het gesê teologie is meer spekulatief as 'n praktiese dissipline. Die Reformasie teologie het die omgekeerde gesê. Om teologie as hermeneuties te verstaan is tekenend van die huidige konteks.

2. Teologie as “spekulatief” is ’n beskouing wat in die Thomisme gewortel is. Dit gee aandag aan die bepaalde objek waaroor in die evangelie getuig word, naamlik die God wat Jesus uit die dood opgewek het en wat die kerk gevestig het.¹¹⁷ “Theology, then, is speculative because it is tethered to the specific desire for union with the triune God himself” (Mattes 2000:464). Jenson sê ons moet onthou dat die evangelie getuienis oor iets spesifiek is. Dit is nie ’n arbitrêre aangeleentheid nie. Dit gaan spesifiek oor God wat Jesus opgewek het. Hoe ’n vreemde insident die opstanding ook al mag wees, dit het óf gebeur óf nie. As getuienis tot hierdie gebeure, tot die opstanding, het die evangelie ’n bepaalde objek van nadenke. Daarom sê Jenson dat om aandag te gee aan die opstanding is om aandag te gee aan God se self-identiteit as die een wat Jesus opgewek het. Om aandag te skenk aan die opstanding en om aandag te skenk aan hierdie spesifieke veronderstelde God (om enige van die twee as objek van ons nadenke te neem), is dieselfde.

Teologie as spekulatiewe onderneming laat die vraag egter ontstaan: kan die God van die evangelie werklik vir ons ’n objek wees? Kan hy iets wees wat ons kan sien en hoor en kan veronderstel? Hy kan, sê Jenson, as die stem van die evangelie ook God se eie stem is. Dit beteken dat die God van die evangelie ’n objek vir ons kan wees, as en alleenlik as, God self só geïdentifiseer word *deur* die opgestane Jesus en sy gemeenskap dat hy geïdentifiseer word *met* hulle.¹¹⁸ Jenson sê dat waarby ons nou met hierdie stelling uitgekom het, is die leerstuk van die Triniteit. Die punt is duidelik: om teologies aandag te gee aan die opstanding van Jesus, is om aandag te gee aan die drie-enige God self. Om aandag te gee aan die evangelie – in sy karakter as getuie van ’n bepaalde realiteit – is om op ’n spesifieke trinitêre manier te aanbid: in petisie en prys aan die Vader, met die Seun, in die Gees.¹¹⁹

¹¹⁷ Die Protestantse teologie is daarom natuurlik ook deels spekulatief.

¹¹⁸ Jenson (ST1:13) sê dat spreke oor God word objektief gedetermineer “for us if and only if God is so identified *by* the risen Jesus and his community as to be identified *with* them.” Dit is dikwels in Jenson se teologie net die voorsetsels wat in ’n sin sal verander, wat dan ’n duidelike betekenisonderskeid aandui. Hierdie soort fyn formulering vra vir ’n deeglike lees van sy werk.

¹¹⁹ Jenson word by uitstek as trinitariese teoloog gereken en die Triniteit is eenvoudig dig verweef met elke faset van sy teologie. Hier word dit duidelik in die feit dat hy reeds in sy prolegomena, van sy sistematiese teologie, by die leerstuk van die Triniteit uitkom.

Die kerk se gemeenskaplike lewe van gebed het dus van die vroegste tye af haar geloofsformulering bepaal. Hierdie beginsel is verwoord in die antieke katolieke reël *lex orandi lex credendi*, “die wet van gebed is die wet van geloof.” Die belangrikste hiervan in die ontwikkeling van die teologie, is die kerk se drie-enige struktuur van gebed en haar geloof.¹²⁰ Maar die Reformasie het ’n analogiese reël gehad: *lex proclamandi lex credendi*, “die wet van verkondiging is die wet van die geloof.” Vir hulle is teologie dus die kritiese refleksie intern tot die kerk se missie van proklamasie. Jenson sê dat die bydrae wat dit lewer tot die vorming van die teologie, voortspruit uit die feit dat die Reformasie daarop wys dat God se genade as woord sigbaar word. God se genade is intrinsiek iets wat tot ons spreek is, soos wat die kerk die woord van Christus spreek. Die soort spreek is een van belofte. Jenson sê beide hierdie formules is nodig. Wanneer die Reformasie se reël van proklamasie nie gevolg word nie, val teologie weg van sy opdrag. Wanneer die katolieke reël van gebed nie gevolg word nie, val teologie weg van sy objek.

3. Teologie is buiten prakties en spekulatief ook “hermeneuties.” Teologie, sê Jenson, is refleksie oor hoe om iets te doen en die ding om te doen is om ’n spesifieke boodskap oor te dra aan God of aan mens. Hierdie spesifieke boodskap, die evangelie, het altyd daarmee te make dat Jesus opgestaan het. Dit is ’n stuk nuus. ’n Stuk nuus wat nie los van die proses van sy eie tradisie kan voorkom nie. Die voorkoms van die evangelie hang dus af van die ketting van getuies wat die nuus gebring het – van die eerstes tot die wat dit vandag hoor. Met dit in gedagte kan Jenson dan sê dat teologie die refleksie is intern tot hierdie daad van oordrag in die tradisie – van die hoor daarvan tot die verkondiging daarvan. Teologie is dus ’n daad van interpretasie.

Maar waarom is dit dan nie net ’n herhaling nie, waarom is daar denke, interpretasie? Vir die evangelie om inderdaad nuus te wees vir die wat dit op ’n spesifieke tyd en plek hoor, moet dit nuus wees oor die geprojekteerde

¹²⁰ Hierdie reël pas Jenson ook in sy eie persoonlike lewe toe en sy eie teologie in geheel kan as ’n gebed verstaan word. Anders om: Jenson is ’n biddende teoloog. Jenson (1995a:87) self sê byvoorbeeld: “... there is no doing theology, outside the context in which the matter of theology is present to us, that is, worship.”

verwagtinge en vrese van hulle wat dit hoor, sê Jenson. Dit gaan dus nie net oor die geskiedenis nie, maar ook oor die toekoms – dit is 'n belofte.¹²¹

Die evangelie is 'n belofte. Dit is daarom self 'n dryfkrag van die geskiedenis, want dit hou beloftes in. Beloftes maak nie net 'n toekoms oop vir ons visie nie, maar stel ook die toekoms in staat – dit besit en dra die toekoms-moontlikhede wat dit aandui. Daarom moet die evangelie self 'n geskiedenis hê. En die geskiedenis van die evangelie, sê Jenson, is noodwendig een van denke. Die Christelike verstaan van God of mensheid of doel ontwikkel altyd deur die reïnterpretasie van sekere vooraf religieuse en teologiese verstaan. Die evangelie word dan gesprek soos wat dit die voorafgaande religieuse verstaan reïnterpreteer.

Jenson verduidelik dat in die geskiedenis wat gelei het tot die Christendom van Europa en sy nasate, die inisiële kontak met voorafgaande religieuse en teologiese interpretasie, verskaf is deur die antieke Mediterreense kultuur se Griekse religieuse denkers. In dié kultuur en by dié denkers was daar baie waardering, maar ook konflik met die evangelie. 'n Sentrale voorbeeld van die konflik is die volgende: Mediterreense antiekheid definieer goddelikheid as 'n immuniteit teen tyd, 'n "onverstoobarheid."¹²² In kontras met hierdie definisie definieer die evangelie God deur tydelike gebeure – van Eksodus en opstanding. Die trinitêre en Christologiese stryd met die antieke Mediterreense kerk, kan verstaan word as 'n deurwerk van hierdie dissonansie. Vanuit hierdie

¹²¹ Jenson sê normale godsdienste se doel is ook toekomsgerig. Dit is toekomsgerig in die sin dat dit ons wil beskerm van die bedreiging en uitdagings van ons tydelikheid. Jenson wys egter spesifiek die verskil tussen die drie-enige God en "normale godsdienste" se toekomsgerigtheid uit. Die trinitêre God is nie tydloos soos die gode van normale godsdienste nie, maar is in tyd die historiese God wat hom openbaar in Jesus Christus. Hy is nie die God wat Hom deur tyd laat beperk nie, maar wat in Hom tyd maak vir ons. Hy beskerm ons dus nie teen die toekoms deur tydloos te wees nie, maar Hy is self die toekoms deurdat Hy in Hom tyd maak (ook die toekoms) vir ons. Tyd is dus deel van wie God is en dit staan nie teenoor God of los van Hom nie.

¹²² Jenson gebruik die term "impassibility." Dit is moeilik om die term reg in Afrikaans te vertaal. Moontlikhede sluit in: ongevoelig, gevoelloos, onbewoë, hartstogloos, onverstoobar, onaandoenlik, onaangedaan en onkwetsbaar.

Jenson verwys met die term na 'n ontoeganklike, ongevoelige, veraf God. 'n Gevoel wat dalk die beste beskryf kan word as 'n "onverstoobarheid." Die term kan egter nie tot dít alleen beperk word nie en party keer sou dit dalk beter vertaal kon word met "ontoeganklikheid."

stryd het die teologiese bepalinge van die Christendom voortgespruit.¹²³ Jenson sê ook dat sy eerste volume van sy sistematiese teologie grotendeels hieraan gewy word. Die volume fokus hoofsaaklik op die identiteit van die Triniteit en Jenson beskou deurgaans God se identiteit as dit wat deur die tydelike gebeure van Eksodus en die opstanding plaasgevind het. God se identiteit, Triniteit en tyd, is daarom van die hoofemas in Jenson se teologie.¹²⁴

Met sy uiteensetting van teologie as prakties, spekulatief en hermeneuties, sê Jenson dat dit nou moontlik is om teologiese proposisies se logiese vorm te kan stipuleer. Teologie is die kritiese en moontlik innoverende interpretasie wat plaasvind tussen die hoor en die spreek van die evangelie. In hierdie proses ontstaan daar leerstukke en dogmas. Die dogmas is min, sê Jenson, want dit was maar by min geleenthede waar die kerk dit nodig en moontlik gevind het om op hierdie manier te praat.¹²⁵ Teologie is vir hom nie net dogmas nie, maar eerder 'n voortgaande konsultasie. Dit is nie net 'n opeenstapeling van proposisie op proposisie nie. Dit is 'n debat en 'n gesprek waarin nuwe vrae voortdurend probeer beantwoord word.

3.2.4 Teologie is 'n soort grammatika

In die bogenoemde beskrywing van teologie as hermeneuties, is teologie as 'n "tweede-orde" diskoers verstaan. Die "eerste-orde" van teologie is geloof – aan

¹²³ Jenson se boek *Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology* (1992), gaan juis oor die kerklike verdeeldheid wat gevolg het as gevolg van die verkeerde verstaan van die verhouding tussen God en tyd. Die probleem wat Jenson het in die boek met die tradisionele teologie, is dat dit die "Hellenistiese goddelikheid" oorgeneem het sonder om dit "te doop." God bly die tydlose God "onbesmet" deur temporele gebeure. God se onverstoorbaarheid, sy immuniteit teen tyd, is nie oorkom nie en dit lei uiteindelik tot 'n verwronge Christologie en Triniteit en uiteindelijke afstand en verdeeldheid tussen die Westerse en Oosterse Kerke.

¹²⁴ Dit is belangrik om hier te let dat die tema van tyd reeds vroeg in Jenson se teologie ter sake is. Soos "Triniteit" is dit 'n sentrale konsep van sy teologie. Douglas Knight (2000:71) sê hieroor: "He (Jenson) is a champion of talk of temporality and exploring the notion that God has time for us. This has involved him in demythologizing the modern notion that time is single, worldwide, and culture independent, and that time is forward, in a direction given by an orientation and cosmology never made explicit."

¹²⁵ Dogmas is vir Jenson (ST1:17) die manier waarmee "the church so decisively determines her own future that if the choice is wrongly made, the community determined by that choice is no longer in fact the community of the gospel; thus no church thereafter exists to reverse the decision."

die een kant proklamasie en aan die ander kant gebed en lofprysing. Teologie as tweede-orde diskoers is beskryf as die hermeneutiese refleksie oor hierdie eerste-orde geloofsdiskoers. Die taak van hierdie soort teologie is tipies van postmoderne refleksie, die analisering van linguistiese soorte en vlakke. Jenson maak hieroor die punt: in so verre teologie 'n tweede-orde diskoers is, word dit die beste beskryf as 'n soort grammatika. Die kerk, kan mens sê, is die gemeenskap wat “Christianese” praat en die teologie formuleer die sintaksis en semantiek van hierdie taal.

Jenson is bewus daarvan dat die postmodernisme dit juis eksplisiet maak dat dit net op hierdie manier is wat die leerstukke van die kerk beskryf kan word – as grammatiese reëls. Tog, sê Jenson, kom teologiese proposisies nooit voor as suiwer grammatiese reëls nie. Dit sê nie net iets oor die taal nie, maar ook iets oor 'n ekstra-linguistiese entiteit – naamlik die persoon Jesus Christus. Dit is die algemene voorkoms van teologiese proposisies dat hulle taal gebruik om 'n ekstra-linguistiese feit te vermeld.¹²⁶ Die onuitwisbare materialiteit van teologiese proposisies blyk byvoorbeeld duidelik uit die klassieke leerstuk van die Triniteit. Dié leerstuk voer aan dat God in Homself werklik nie anders is as wat Hy in sy geskiedenis tussen en met ons is nie. Byvoorbeeld: as God verskyn in die verhaal van Jesus se doop, waar die Seun die Vader se stem hoor en die Vader hom aanspreek en die Heilige Gees die gemeenskaplikheid manifesteer, is God in Homself werklik só – so sê die leerstuk. Daarom, redeneer Jenson, sê die leerstuk van Triniteit, dat ons valslik oor God sal praat as ons anders oor hom praat as wanneer ons sy verhaal vertel.¹²⁷

¹²⁶ Die logiese positivistes sal hierdie eienskap van teologie as deel van die “materiële modus” van diskoers beskryf. Die positivistes (wat die fisiese wetenskappe as die paradigma van beskrywende legitimiteit geneem het) het die sogenaamde metafisiese feite as oneg gereken en so die gebruik van die “materiële modus” as misleidend verstaan. Christelike leerstukke wat aanspraak maak op 'n ekstra-linguistiese entiteit is dus as nonsens afgemaak.

¹²⁷ Die narratiewe is dus belangrik vir Jenson, omdat God hom in die storie van Jesus Christus openbaar. Jenson se teologie word dan ook gekarakteriseer deur sy aandag aan die identifisering van die drie-enige God in die Bybelse narratiewe. Oor die belang en rol van die narratiewe in die teologie stem Stanley Hauerwas (2000:257) met Jenson saam en sê: “... that we learn who God is through narrative, is not accidental but rather indicative of God's nature.” Jenson kan met reg as 'n narratiewe teoloog beskou word. Ted Peters (1998:342-343) skryf: “Jenson's emphasis on the historical particularity of God's identity makes him a narrative theologian with an attitude. God's story takes on an ontological status – that is, the story of Jesus of Nazareth and the story of the Holy Spirit's presence in the church belong to the very being of God. God is not God without his story. What identifies God as Trinity is not some abstract debate regarding how three can be one or one can be three. Rather, God is Trinity

Jenson sê dit is dalk moontlik om individuele theologoumena te analiseer in tweede-orde grammatikale reëls en onderskeidende eerste-orde sinne van gebed. Maar die materiële modus is inheems aan die teologie, in hierdie sin ten minste, dat álles sinne van die Christelike leerstuk nie gelyktydig van dit gestroop kan word nie. Daarom sal ook geen gerekende liggaam van teologie ooit bestaan as 'n bloot suiwer tweede-orde diskoers nie.

Vir Jenson kan 'n verbandhoudende punt kan hier gemaak word: as Christelike teologie grammatika is, dan is dit voorskriftelike grammatika. 'n Teoloog of teoloë kan dus by tye vir 'n groep sê dat hulle “Christianese” ongrammatikaal praat. Alhoewel sekulêre moderniteit veronderstel het dat grammatika nie kan voorskryf nie, maar net kan beskryf, meen Jenson dat elke theologoumena 'n voorskrif neerlê: praat op hierdie manier en nie op daardie nie. Dit kan ons doen, sê Jenson, want ons hoor God self spreek, ons is in 'n gemeenskap met die diskoers van God en sy heiliges. Ons is met ander woorde nie net onself en die taal wat ons spreek nie. God bestaan werklik as ekstra-linguistiese feit¹²⁸ en Hy self spreek tot ons en leer ons om te praat. “In brief, theology, for Jenson, is a second-order discourse critically and sometimes innovatively interpreting the ‘prescriptive grammar’ of the church’s first-order discourse of speaking the gospel” (Mattes 2000:465).

because this historical involvement as Son and as Spirit belongs essentially to the life of the one God.”

Jenson (1984b:87, 171) sê egter dat hy nie homself assosieer met die narratiewe teologie van Hans Frei en die Yale skool nie en ook nie met Paul Ricoeur nie. In sy 1973 boek *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus*, gee hy 'n uiteensetting van sy beskouing van die narratiewe van Jesus Christus in die identifisering van die drie-enige God. In 2000 skryf hy weer hieroor in 'n artikel met die tema: “Can we have a story?” en hy (Jenson 2000a:17) sê: “What is to be done *within* the church and synagogue seems relatively plain. God’s people must gather the courage to subordinate other narratives to their own, to proclaim and live within a metanarrative that is ‘meta’ in superlative degree. If the story the Bible tells, running from creation to consummation and plotted by Exodus or Exodus-Resurrection, is *true*, it is not just our story but God’s. If it is God’s story, it is universal. And if it is the *triune* God’s story, it cannot be oppressive.”

¹²⁸ Jenson spreek in hierdie afdeling een van die felste kritiek van die postmodernisme op die teologie aan. Hy dring aan op die feit dat daar nie “net taal” oorbly nie en dat teologie dan nie net grammatika is nie. Hy gebruik egter die positiewe bydraes van die postmodernisme se insigte om juis teologie as grammatika ook te kan verstaan. Hierdie poging van Jenson moet verstaan word as deel van sy hele onderneming om met sy teologie hoop te bied teen die nihilisme van die postmodernisme – soos hy dit stel.

3.2.5 Teologie is universeel, sistematies en onderhewig aan norme

Jenson sê dat teologie aanspraak maak daarop om die God “van alles en almal” te ken en daarom om só die een bepalende feit van alle dinge te ken. Teologie is dus óf ’n universele en funderings-dissipline óf ’n illusie. Daarom, as teologie hermeneutiek is, sê Jenson, is dit ’n universele hermeneutiek – dit wat interpreteer word kan op enige iets van toepassing gemaak word. Jenson voel hieroor dat daar in die verlede die fout gemaak is, dat teologie wel aanspraak maak op universele omvang, maar dan tog probeer om die regte metafisika vir hierdie aanspraak te vind.¹²⁹ ’n Voorbeeld van iemand wat dit nie gedoen het nie, wat met ander woorde nie net ’n metafisika oorgeneem het nie, is vir Jenson Karl Barth. Barth het hom egter nie onafhanklik van die filosowe gesien nie, maar het gereken hy moet self doen wat die filosowe doen. In sy *Church Dogmatics* (1936) poog hy dan, met reg volgens Jenson, om alle realiteit in die lig van Jesus Christus te interpreteer.¹³⁰

Vir Jenson is teologie dus ’n universele hermeneutiek. Hy ontleed die verdere indelings en verstaan van teologie soos volg. Eerstens sê hy dat die onderskeid tussen historiese en normatiewe teologie ’n groot seën was. Historiese studies, ook van die Bybel, bly nét dit wat dit ondersoek: naamlik dit waarin die kerklike diskoers van die verlede die evangelie was.

Tweedens sê hy dat daar binne die normatiewe teologie ’n onderskei gemaak kan word tussen pastorale en sistematiese teologie. Pastorale teologie se vrae is gerig op dringende omstandighede van die kerk se daaglikse taak. Sistematiese teologie neem die vrae op wat nie net huidige dringendheid verg nie, maar ook inherente geloofskonneksies het.

Laastens wys hy daarop dat ’n onderskeid ook somtyds gemaak word tussen sistematiese teologie en dogmatiese teologie. Die onderskeid is relatief.

¹²⁹ As voorbeelde noem Jenson (*ST1:21*) dat die proses-teologie die metafisika van Alfred North Whitehead oorgeneem het, en dat Bultmann weer die metafisika van Heidegger op baie punte opgeneem het.

¹³⁰ Jenson (*ST1:21*) sê dat die *Church Dogmatics* van Barth die eerste waarlike omvattende sisteem van Westerse metafisika was sedert die ineenstorting van Hegellanisme. Hy voeg by dat alles van Barth se sisteem nie noodwendig aanvaar moet word om dit tog as model te kan gebruik nie.

Dogmas is vir hom die onomkeerbare gemeenskaplike besluite wat die kerk geneem het in haar deurdenking van haar taak om die evangelie te uiter. Daarom is alle teologie onderhewig aan die gesag van dogma. As dogmatiese en sistematiese teologie onderskei moet word, is dit vir Jenson, deur 'n relatiewe verskil, naamlik in hulle pedagogiese doel. Dogmatiese teologie is meer eksplisiet besorg daaroor om die dogmas van die kerk te verduidelik, terwyl sistematiese teologie weer meer vrylik besorg is oor die waarheid van die evangelie. Sy eie teologiese onderneming beskryf Jenson dan ook – soos die titels van sy boeke sê – as sistematiese teologie.

Jenson sê daar moet vir teologie sekere norme wees, sodat daar aan die hand daarvan geoordeel kan word en gesê kan word: dit is, of dit is nie, die evangelie nie. Die heel eerste norm was die apostels, die getuies van Jesus Christus se lewe. Na hulle afsterwe moes die kerk egter voortgaan sonder die apostels en binne haar tradisie en binne haar latere institusie, het sy norme gevind. Jenson sê dat as die kerk se tradisie en haar institusie, net die kerk se gemeenskaplike identiteit met haar verlede as blote gemeenskaplike identiteit moes onderhou, dan was daar nie verder probleme nie. Maar die kerk se tradisie onderhou die gemeenskap se self-identiteit deur tyd heen, slegs in die mate dat dit getuienis is tot 'n spesifieke gebeurtenis, die opstanding. Hieroor sê Jenson dan dat geen struktuur van blote historiese kontinuïteit die integriteit van die getuienis kan verseker nie. Ook nie die Skrif, belydenisskrifte, liturgie of die kerklike ampte nie. Uiteindelik vra dit geloof dat God die kerk se gemeenskaplike struktuur gebruik om die evangelie te bewaar. God doen dit deur die Gees, deur die Skrif en die ander norme.¹³¹

¹³¹ Jenson lys vier teologiese norme en verduidelik in sy sistematiese teologie hoe elkeen in die praktyk funksioneer. Dit is (1) die Ou en Nuwe Testamente (dele II, III, IV), (2) die kontinuïteit van geïnstitusionele liturgie (deel V), (3) die dogmatiese tradisie (deel VI) en (4) die suksessie in die bedieningsamp (deel VII).

Jenson se bespreking van hierdie norme is 'n poging om 'n ekumeniese middeweg te vind vir die een onverdeelde kerk van die toekoms. Dit is egter 'n vraag of hy met sy voorstelle wat hy hier maak sal slaag in hierdie doel. Hy sê byvoorbeeld dat die teologiese norme 'n "trio of scripture, creed, and the teaching office of the church" (ST1:23), is. Dit is vir hom net hierdie soort "Katolieke" verstaan van gesag wat die diakroniese implikasies van die evangelie voldoende kan begryp. Dit staan dus in direkte opposisie tot die Protestantse beskouing van apostelaatskap as getrouheid tot die apostels se boodskap. Jenson plaas die bewaring van die boodskap van die evangelie in die kerk as iets afhanklik "upon an institutional succession of messengers or persons who are endowed with a special charism from the Holy Spirit that enables them to perpetuate the gospel's truth through history" (Mattes 2000:466).

3.3 Die identifisering van God

Na Jenson se uiteensetting van hoe hy teologie se taak en vertrekpunte verstaan, kom hy by die vraag oor die identifisering van die Triniteit. Hoe laat God hom identifiseer? Op watter maniere kan ons God se identiteit leer ken?¹³²

In die voorafgaande deel van hierdie hoofstuk het dit duidelik geword dat die inisiële en bepalende tema van teologie, vir Jenson, die identifikasie van God deur die opstanding van Jesus is. Hieroor is daar vir Jenson geen onduidelikheid nie. Die vraag vir hom is net in watter kontekste en op watter maniere identifiseer die evangelie vir God. Jenson maak 'n keuse vir drie maniere en kontekste waarop die evangelie vir God identifiseer en hy wys in die proses ook twee maniere af. Dit is: (1) Die Ou en Nuwe Testament, (2) temporele gebeure, (3) nie vanuit 'n kultuur-religie nie, (4) nie vanuit ons geprojekteerde ewigheid nie, en (5) die Bybelse narratief.

3.3.1 Die Ou en Nuwe Testament

Jenson (ST1:40) redeneer, “through the teaching office, the church speaks as one diachronically communal reality and is guarded in this unity precisely by so speaking; therefore the teaching office must itself be essentially characterized by diachronic unity. In the church’s traditional language, this is called ‘succession’: those are to teach who make one community with former teachers.” Op hierdie voorstel sal die Protestante en Lutherse met reg kan reageer en sê dat die historiese episkopaat bejammerenswaardig onbevoeg was in sy taak om die evangeliese waarheid te bewaar.

¹³² Hierdie soort vrae stel hy veral aan orde in hoofstuk drie van sy sistematiese teologie, “The Identification of God,” maar hy’t reeds vroeg in sy lewe breedvoerig hieroor geskryf in *The Knowledge of Things Hoped For* (1969) en in *The Triune Identity* (1982). Jenson stel dit baie sterk – en hierin lê sy groot bydrae volgens Braaten ook – dat God se identiteit gevind word in die opstanding van Jesus Christus. Braaten (2000a:303) verduidelik: “The resurrection of Jesus not only gives rise to the church and its mission; it also identifies who God is. When Christians talk about God, they have specifically in mind the ‘One who raised the Lord Jesus from the dead.’ To support this identification of God by the resurrection of Jesus, Jenson quotes a number of passages from Romans, 1 and 2 Corinthians, Galatians, Colossians, and 1 Peter. Yet in the history of Christian theology, I dare say, this is a Jensonian *novum*. Not even Walter Kunneth or Wolfhart Pannenberg – for whom the resurrection of Jesus is the criterion of all Christian truth – hinged the *identity* of God on the reality of Jesus’ resurrection from the dead.” Braaten assosieer hom destyds al sterk met hierdie siening van Jenson en hy (Braaten 1969:73) skryf hieroor: “Our knowledge of God’s final self-definition, the future of Jesus’ own cause, and our mission of hope in the world are grounded in the resurrection of Jesus.”

In watter kontekste en op watter maniere identifiseer die evangelie vir God? Jenson sê dat die antwoord hierop in die Ou en Nuwe Testament te vinde is.¹³³ Hy begin by die Ou Testament en sê dat Israel van haar God sê dat “JHWH ons uit Egipte laat wegtrek het deur magtige dae.”¹³⁴ In hierdie belydenis word God op ’n dubbele manier geïdentifiseer: eerstens in Sy uniekheid deur die narratiewe van die Eksodus-gebeure, en tweedens deur sy persoonlike eie naam JHWH. Albei hierdie dinge, die beskrywing én die naam bepaal Israel se verhouding tot God. As Israel gevra sou word wie is God, sou hul antwoord dus wees: “Die Een wat ons gered het uit Egipte.” Die dekalog begin dan ook met hierdie beskrywing van God.

Jenson sê dat op die vraag “Wie is God?” sal die Nuwe Testament met ’n nuwe beskrywing antwoord, naamlik: “Die Een wat Jesus uit die dood opgewek het.” Die identifikasie deur die opstanding vervang nie en word ook nie bygelas by die identifikasie van Eksodus nie. Die nuwe identifiserende beskrywing verifieer sy paradigmatische voorganger. Jenson sê dit is nodig want in die uitkoms van die Ou Testament blyk dit dat Israel se hoop in God nie volhoubaar is tensy dit nie geverifieer word deur oorwinning oor die dood nie. Daarom kan ons sê dat “die Een wat Israel gered het uit Egipte” se identifikasie as God bevestig word in die voortgaande “verlossing van die Israeliet Jesus uit die dood.”

’n Nuwe soort naamgewing kom hieruit voort. Die draers van die evangelie moet die God ’n naam gee wat hulle verkondig, en nou keer hulle nie terug na JHWH nie, maar noem die een se naam wat God opgewek het: Jesus. Verskillende konstruksies word gemaak waarin Jesus en die God van Israel se name saamgevoeg word, byvoorbeeld: “God, die Vader van ons Here Jesus Christus.”¹³⁵

¹³³ Oor hierdie beginpunt van Jenson in die identifisering van God, sê Andrew Burgess (2004:180): “There is no doubt that Jenson does in fact point to Scripture as the canon of the church – of the church’s gospel – and that he grants scripture a normative role in theology. Scripture is the norm of the ‘church’s attempt to speak the gospel.”

¹³⁴ Deuteronomium 26:8: “Die Here het ons uit Egipte laat wegtrek deur magtige dae, kragtige groot dae wat vrees ingeboesem het, tekens en wonders.”

¹³⁵ Romeine 15:6 “Dan kan julle almal eensgesind uit een mond lof toebring aan God, die Vader van ons Here Jesus Christus.”

Een van die konstruksies wat 'n spesiale rol vervul is deel van die kerk se ritueel van inisiasie (doop): 'n rituele skoonwas "in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees."¹³⁶ Die gebruik van die drie-enige naam vir God blyk op hierdie manier te begin het. Jenson sê die vroegste liturgiese- en briefskrywing- geskiedenis¹³⁷ van die drie-enige naam is obskuur, maar die logika daarvan is eenvoudig. Seun is die titel vir Jesus wat "hom as die Seun van God voorgedoen het."¹³⁸ God word genoem Vader. Dit is nie 'n predikaat van God nie, maar die term waarmee hy geadresseer word binne die narratiewe konstruksie. Die Gees is die in staat stellende toekoms van die gemeenskap wat so tot stand gebring word tussen hulleself en met ons. Deur hierdie innerlike verhoudinge identifiseer hierdie frase op 'n unieke manier die spesifieke God van die evangelie. Dit vertel terselfdertyd die *personae* en die basiese raamwerk van die skriftuurlike verhaal. Die frase "Vader, Seun en Heilige Gees" is dus tegelykertyd 'n baie saamgepersde vertelling van die totale narratief waarin die Bybel God identifiseer én 'n persoonlike naam wat vir die God identifiseer. Die drie-enige frase bied dit dus self aan as 'n unieke naam vir die Christelike God.

3.3.2 Temporele gebeure

Die God van Israel en die kerk word geïdentifiseer deur spesifieke temporele handeling. Hy is kenbaar binne sekere temporele gemeenskappe deur sekere persoonlike name en deur die identifiserende beskrywings wat saam met dit gegee word. Boonop dring God aan op hierdie partikulêre¹³⁹ identifisering van Hom. Jenson sê dit is 'n uniekheid van Israel en die kerk se

¹³⁶ Matteus 28:19 "Gaan dan na al die nasies toe en maak die mense my dissipels: doop hulle in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees,"

¹³⁷ Reeds vroeër in Jenson se teologie in *The Triune Identity* (1982), maak hy 'n studie van die vroegste liturgiese- en briefskrywingsgeskiedenis om die ontstaan en gebruik van die drie-enige naam van God na te vors. Sy bevindings word herhaal in sy latere sistematiese teologie en sy aksent op Jesus Christus as "die evangeliese gebeure" word steeds gehandhaaf. Vir Jenson (ST1:201) is dit deur die evangeliese gebeure waardeur Jesus geïdentifiseer word, want daarin leer ons Hom ken as die een "possessing a mother, a narratable story and a historically placeable executioner."

¹³⁸ Johannes 19:7 "Die Jode sê toe vir hom: "Ons het 'n wet, en volgens dié wet moet hy dood, omdat hy hom as die Seun van God voorgedoen het.""

¹³⁹ Die woord "particular/particularity" word hier vertaal as partikulêre/partikulariteit in Afrikaans. Die betekenismoonlikhede hiervan sluit in: bepaaldheid, omstandigheid, buitengewoonheid besonderheid, eienaardigheid, kieskeurigheid, noukeurigheid, en uitvoerigheid.

God, dat Hy so aandring op sy partikulariteit – 'n komponent van sy identiteit wat Hy definitief mee gedefinieer kan word. Jenson verduidelik dat in normale godsdienste die gode in die algemeen geen finale belang in hulle individuele identiteite het nie en dit word bloot rangskik ter wille van ons religieuse behoeftes.

Uit die Skrif leer ons egter dat dit van die eerste eienskappe van God is dat Hy 'n jaloerse God is.¹⁴⁰ In die *torah* is geloof die reaksie juis op die Here se jaloersheid. Jenson sê God is jaloers, omdat Hy waarlik geïdentifiseer word deur die temporele gebeurtenisse van Eksodus en die opstanding. Dit maak sin as 'n mens besef dat in tyd elke ding inderdaad dit self moet wees (en nie iets ander nie) óf dan glad nie moet wees nie. Temporele entiteite moet dus jaloers wees op hulle identiteite, of ophou om te bestaan.

Gewone gode gee nie baie om vir hulle identiteite nie, want hulle is nie persoonlik geïnvesteerd in tyd nie. Hulle goddelikheid bestaan inderdaad uit 'n immuniteit teen tyd. Hulle aanbidders hoop dat hulle ook gered sal van word van tyd deur die aanbidding van hierdie gode. Maar met die God van die Bybel werk dit nie só nie. Die metafisiese fundamentele feit van Israel en die kerk se geloof, is dat haar God vrylik maar ook waarlik self-identifiserend is deur en met geskape temporele gebeurtenisse. Die Here is die een wat Israel bevry het uit Egipte en Jesus opgewek het uit die dood.

Jenson sê dat normale gode ook name en stories het wat vertel word deur hulle mites. Maar deur hierdie mitiese narratiewe word die normale gode se goddelikheid nie geïnvesteer in die temporele gebeurtenisse nie. Dit word eerder gevestig in immuniteit teen dit. Dit gebeur in die mites deurdat die identifiserende aktualiteit van die god plaasvind op geen tyd en/of op alle tye.

¹⁴⁰ Oor God se jaloersheid sê Colin Gunton (2002:49) in aansluiting by Jenson: "This is the heart of an ethic of our createdness. That God is the creator and all other things are his creatures entails that nothing but God may be given the value of divinity. This is a God who excludes all rivals, both for his own sake and for that of the creature. Robert Jenson says of the God of Israel that among his attributes is that he is jealous, tolerant of no rivals." Gunton (2002:49) self voel egter die klem moet meer op God se heiligheid eerder as op sy jaloersheid gelê word: "God's holiness is his otherness, his sheer difference from everything else. It expresses itself negatively in a rejection of all that is unworthy to come into his presence, more positively in his establishing of the goodness of the creature that is other than he."

Byvoorbeeld: Die Mesopotamiese God Marduk se skeiding van land en water is die tydlose innerlike wese van elke jaarlikse oorstroming en dreinerings van die rivier. Dit vind op geen tyd en op alle tye plaas.

Die vraag is nou vir Jenson: as JHWH geïdentifiseer word in temporele gebeure as die God van Israel, hoe was Hy God voordat Israel daar was? Jenson sê dat Israel dit so verstaan het dat hulle voorvaders, Abraham, Isak en Jakob in kontinuïteit met die pre-Israel geskiedenis van die mensdom geleef het. Van hulle word dan gesê dat hulle Israel was voor daar 'n Israel was – 'n Israel wat preëksisteer het in die beloofde land. Hierdeur word die Here nie net identifiseerbaar deur die Eksodus-gebeure nie, maar word Hy ook verstaan om vooraf identifiseerbaar te kon wees deur sy beloofde toekoms – wat dan later die Eksodus-gebeure blyk te wees. Jenson (ST1:49) sê: “Thus the Lord is not only in fact identified by certain temporal events but is apprehended as himself temporally *identifiable*.”

Die identifisering van God deur Jesus se opstanding maak hierdie punt vir Jenson waterdig. Jesus se verlatenheid (“Vader, waarom het u my verlaat?”) en sy dood, onderbreek nie die verhouding tot die Vader waardeur Jesus die Seun is nie, maar behoort juis tot daardie verhouding. Dit beteken dat hierdie blatante temporele gebeure deel is van sy egte goddelikheid. Dit is juis die punt wat Jenson wil maak: temporele gebeure is deel van sy goddelikheid. Jenson (1994:18-19) sê: “Western trinitarian theology has often wanted to protect the inner being of God from contamination by temporality, and has tried to do this by building a metaphysical wall between the immanent Trinity and the economic Trinity. Not so here. The earthly career of Jesus reveals, as the action of one agent of God’s immanent triune life, not the sheer ‘procession’ of a Logos as such, but the incarnate Jesus’ own participation in the triune life.”¹⁴¹

¹⁴¹ Hierin sluit Jenson by Karl Barth aan, maar ook by Karl Rahner. Albei die teoloë beweeg weg van die manier waarop die dogmatiek die een God bespreek het en dan daarna die drie-enige God. God is die een wat homself deur die temporele gebeurtenisse identifiseer en daarom onlosmaaklik drie-enig is. Gunton (1995:948) sê dat Barth se strategie om hierdie punt te maak, was “to link the economic activity of God – his triune action in revelation – logically with the doctrine of what God is in himself, eternally. Because God’s revelation is genuinely revelation of himself it follows that he is in eternity what he reveals himself to be in time.”

Hierdie soort beskouing van goddelikheid was onaanvaarbaar vir die religieuse konteks wat die evangelie voorafgegaan het. Om God te identifiseer deur Jesus se geboorte en dood (die uitstaande temporele gebeure), was vir die destydse religiositeit net te veel gevra. Die prediking van die geboorte en die kruis as identifiserende verhale oor God, was as “onnoselheid” deur die Mediterreense antiekheid beskou. Dit is in hierdie konteks waar die evangelie se sendinggeskiedenis begin het, en waar konsilies besluite moes neem oor Jesus se goddelikheid. Dit was daarom die eerste uitdaging van ’n teologie wat baseer is op ’n God wie se identiteit deur temporele gebeurtenisse gekonstitueer word. Die geskiedenis leer dat dit nie maklik gegaan het nie en die ekumeniese verdeeldheid het volgens Jenson reeds hier sy ontstaan gehad.¹⁴²

3.3.3 Nie uit ’n kultuur-religie nie

Jenson sê dit word dikwels veronderstel dat dit wat die evangelie bied aan gelowiges deur een of ander leuse gestel kan word. Byvoorbeeld: die evangelie “maak vry” of “maak regverdig” of “doen en bring” een of ander soortgelyke voordeel. Hy sê die evangelie kan hierdie dinge doen namens God, maar die fout wat dikwels gemaak word, is om God as onveranderlik deur die gebeure heen te beskou. Met ander woorde, nie as die een wat regtig self die geskenke of die voordele bring nie. ’n Noodwendige vraag vloei hieruit voort: as bevryding, regverdiging of watter voordeel ook al gegee word – is dit

Rahner volg Barth hierin, maar is meer radikaal en hy identifiseer die ekonomiese met die immanente. Rahner (1970:22) sê: “The ‘economic’ Trinity is the ‘immanent’ Trinity and the ‘immanent’ Trinity is the ‘economic’ Trinity.”

Jenson volg veral vir Rahner na in sy denke hieroor. Jenson stel in sy teologie konsekwent vir God voor as baie naby aan sy skepping (teenoor ’n tydlose veraf “ewigheid”), deur sy afwysing van die onderskeid tussen die immanente Triniteit en ekonomiese Triniteit, wat vir Jenson God volkome identifiseerbaar maak deur die gebeure in tyd in die inkarnasie van Jesus Christus. Jenson kwalifiseer egter hierdie beskouing van hom en plaas ’n sterk eskatologiese aksent op hierdie reël van Rahner.

¹⁴² Daar is reeds vroeër genoem dat Jenson se boek *Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology* (1992), juis hieroor gaan. Die probleem wat Jenson het in die boek met die tradisionele teologie, is dat dit die “Hellenistiese goddelikheid” oorgeneem het sonder om dit “te doop.” God bly die tydlose God “onbesmet” deur temporele gebeure. God se onverstoorbareheid, sy immuniteit teen tyd, is nie oorkom nie en dit lei uiteindelik tot ’n verwronge Christologie en Triniteit en uiteindelijke afstand tussen die Westerse en Oosterse Kerke.

dan altyd dieselfde god wat agter dit alles staan? En moet alle gode, of ten minste die baie oënskynlik verskillende gode, dan nie dieselfde wees nie? Dit is 'n vraag, want al die verskillende gode bied almal op een of ander manier hierdie voordele – elkeen is of het 'n redder van een of ander aard.

Jenson sê nee. Vir hom is die Bybel 'n uitgebreide kontradiksie van hierdie vraag se sintese. Dit is nie maar net dieselfde god of 'n onpersoonlike god wat al die voordele bied nie. Dit kan nie wees nie, want die grootste deel van Israel se Bybel is 'n weergawe van die Here se stryd om Israel se eksklusiewe getrouheid aan Hom, teenoor ander gode se aansprake, te skep en om dit te onderhou. Daarom vereis die kerk vandag nog van die heidene om hulle teologies te bekeer – om weg te draai van ander gode. Jenson sê egter wel dat wanneer 'n Jood vir Jesus die Messias noem en gedoop word, breek hy of sy nie met vroeëre gode nie.¹⁴³

Dinge soos bevryding, vergifnis, bemagtiging, ensameer is die dinge wat met heidene gebeur op hulle pad tot inkeer van ander gode na die God van Israel.¹⁴⁴ Bekerings na ander gelowe, of jogas, of terapieë mag ook in hulle eie

¹⁴³ Oor die kerk se verhouding tot die Jodedom sê Jenson dat supersessionisme afgewys moet word. Hy verduidelik sy argument in die artikel: "Toward a Christian Theology of Israel." (Jenson 2000d:43-56). Jenson (2000d:43) sê onder andere hierin: "The church can regard neither the the religion of old Israel nor Judaism as an 'other religion,' and that holds even if Judaism cannot return the recognition." Sien ook hieroor Soulen (1999:25-54) se artikel: "YHWH the Triune God."

Jenson en Braaten laat in 2003 'n boek spesifiek hieroor verskyn met die titel, *Jews and Christians. People of God*, Hierin herhaal Jenson sy vroeëre standpunt en hy (Jenson 2003b:2) sê: "For Christianity, Judaism cannot be an 'other religion,' and this is true whether or not Judaism can say anything reciprocal about Christianity." In die voorwoord van die boek sê hulle (Braaten & Jenson 2003:vii): "This volume presents the work of Christian and Jewish thinkers who have engaged in extensive conversation and take each other's work seriously, precisely as theology."

¹⁴⁴ In hierdie prosen van bekering en bevryding herken heidense gelowiges hulleself dan in die prosen as die aanbidders van afgode, soos vir Moloch (die baba-moordenaar) of vir Astarte (die universele hoer) of *Deutsches Blut* of die Vrye Mark of die Dialektiek van Geskiedenis of die metafoor van ons geslagtelikheid of etniese haat, of dalk 'n ander tiran op hierdie eindelose lysie.

Dit is interessant dat Jenson die Vrye Mark ook hier noem as een van die moontlike afgode, want in die huidige teologiese debat oor ekumeniese geregtigheid word daar al meer gewys op die gevare (in terme van verlies van menswaardigheid en ekologiese vernietiging en verdere verarming van die wat reeds arm is – en andersom wat die rykes betref) van die Vrye Mark. Sien byvoorbeeld hieroor: *The Oikos Journey. A Theological Reflection on the Economic Crisis in South Africa*. [(2006) The Diakonia Council of Churches: Durban]. Hierdie punt is myns insiens baie relevant vir 'n ontwikkelende land soos Suid-Afrika.

In sy artikel "The Church's Responsibility for the World," sê Jenson (1997:9) onder andere ook hieroor: "It is obvious that in a just society neither such entertainers as the one formerly known

reg beskryf word as “vergifnis” of “bevryding” en so aan. Jenson sê oor hierdie moontlikhede kan die draers van die evangelie net sê: Ons is nie hier om jou te verlei of te lok na ons godsdienst deur sogenaamde voordele wat daarin te vinde is nie. Ons is hier om jou bekend te stel aan die ware God en wat Hy ook al met jou kan doen – en dit mag net sowel lyding en verdrukking behels.¹⁴⁵

Oor die spesifieke identifisering van God, sê Jenson dat die Skrif en die teologie van die kerk die grondreël van die verhouding tussen teologie en kultuur handhaaf, naamlik dat elke kultuur se siel ’n religie is, en dat die liggaam van elke religie ’n kultuur is. Die gode van kulture is daarom presies net “gode van die nasies.” Die religie van Israel is natuurlik ook die hart van ’n kultuur – Israel se kultuur. Maar, sê Jenson, die God van Israel stel Homself bekend spesifiek nie as produk (god) van daardie kultuur-religie nie. Die God van Israel maak aanspraak daarop dat Israel nie Hom bedink het vanuit hulle kulturele behoeftes nie, maar dat Hy Israel met hulle kultuur gekies het. Hierdie aanspraak van die Here werp alle konvensionele wysheid oor religie omver. Natuurlik kan die Here se aanspraak steeds net as Israel se aanspraak verstaan word – oor haar spesifieke religieuse projeksie – en dus as vals. Maar, as hierdie aanspraak vals is, dan is die God wat deur die evangelie bely word vals.¹⁴⁶

Jenson sê dat die filosoof Ludwig Feuerbach ongetwyfeld die manier waarop mense gode voorstel, korrek beskryf het. Feuerbach sê dat ons in ons gemeenskaplike lewe goeie en lekker dinge ontdek wat vir ons waarde het en waarvan ons leef. Die probleem is gewoonlik net dat hierdie dinge nie volop beskikbaar is vir ons almal nie. Ons begin dus verlang na hierdie dinge en

as Prince nor the Fortune 500 CEOs would be remunerated as they are, or indeed in many cases remunerated at all, whatever the sacred marked will bear.” Hieroor sê hy (Jenson 1997:9) dan baie beslissend: “Somebody has to say such things. To say them, one must know them. And knowing them is supposed to be one of the results of doing theology. It is the church’s responsibility for the world to maintain the obvious truth in the storm of the world’s ideological obfuscations.”

¹⁴⁵ Jenson maak die verdere opmerking hieroor dat die grondreël van Philip Melancthon (dat om God te ken is om Sy seëninge te ken) net kan waar wees as die identiteit van die God wat geken word vooraf verseker is. Jenson (ST1:51) sê dat dit in die moderne konteks eenvoudig vals is en dat dit ’n ramp vir die kerk was.

¹⁴⁶ Hierin keer Jenson terug na sy definisie van teologie as die onderneming van die kerk – vir gelowiges.

uiteindelik projekteer ons die volheid van hierdie dinge op die skerm van die ewigheid – waar ons hierdie soort volheid en oorvloed voorstel – en dan vind ons troos en hoop uit hierdie ewige projeksies. Ons troos en ons hoop is dat hierdie geprojekteerde gemeenskaplik belangrike dinge vir ons daar in hulle volheid in die ewigheid wag.¹⁴⁷ Hieroor sê Jenson dat die ware God weet ons projekteer ons verlangde waardes op Hom en dat ons so 'n denkbeeld van Hom vorm wat 'n afgod is. Maar Hy word nie verander deur ons kinderagtigheid nie. Sy intensie is om vir ons nuwe verlangde waardes aan te leer en om ons afgodsbeeld van Hom te bestry.

3.3.4 Nie ons geprojekteerde ewigheid nie

Die God van Israel kan dus nie maar net gereken word as 'n kultuur-religie se produk of projeksie nie. Tog gebruik die kerk, soos Israel voor haar, die woord “God” om 'n rol te vervul wat logieserwys ingeneem kan word deur iemand anders as JHWH. Die evangelie word ook voortdurend deur nuwe hoorders met bestaande godsdienste en teologieë geïnterpreteer. Daarom redeneer Jenson moet daar 'n analise gemaak word van hoe die woord “God” 'n gemeenskaplike funksie het oor die religieuse spektrum heen. In hierdie analise word die unieke identifiseerbaarheid van die drie-enige God duidelik. Jenson sê die analise word gedoen as 'n stuk Christelike teologie, maar dit behoort dit nie noodwendig vir ander godsdienste onaanvaarbaar te maak nie.

Volgens Schleiermacher is godsdiens 'n universele menslike fenomeen. Jenson analiseer dit verder in twee stappe: (1) godsdiens is die kultivering van 'n soort ewigheid en (2) gode is ewighede van 'n sekere soort. Oor die eerste sê hy dat tyd ongetwyfeld die metafisiese horison van spesifiek die menslike lewe is. Al ons self-verstaan en handeling is onafwendbaar op 'n tydslyn gespan. Met ander woorde ons kan nie ken of optree in ons wêreld of in onself, sonder 'n begrip van “sal wees”, “was” en “is” nie. Die inhoud van elke

¹⁴⁷ Feuerbach het gehoop dat daar uiteindelik 'n universele mensdom sou ontstaan met 'n gedeelde ewige visie van menslike waarde. Dit was 'n idealistiese verwagting, want die Westerse ongeloof ken sedert Feuerbach net (en erger) verdeeldheid in klasse, rasse, geslagtelikheid en kulture. Die neo-Feuerbachiane se reaksie was dus om religie uiteindelik net te sien as 'n stryd vir die metafisiese mag wat nodig is vir elke groep (kultuur, ras, ensovoorts), om te kan sê hulle besit die finale waarde en goeie.

spesifiek persoonlike handeling is die besondere manier waarop dit die verlede en die toekoms verweef in die hede se ervarings. Daarom sê Jenson (*ST1:55*): “Just so also our actions and with them our lives threaten to fall or be torn between past and future, to become fantastic or empty, unplotted sequences of occurrence that merely happen to befall certain otherwise constituted entities. Human life is possible only if past and future are somehow bracketed by reality that reconciles them in present meaning, so that sequences of events have plot and can be narrated.” Ons persoonlike lewens neem die veronderstelling aan dat geskape tyd omsluit word – dat dit ons doen en late in ’n dramatiese koherensie omsluit.¹⁴⁸

Jenson sê die mensdom noem hierdie omsluiting rondom tyd “ewigheid.” In alles wat ons doen vertrou ons dat tyd se diskontinuiteite in een of ander manier getransendeer word. Ons soek of veronderstel dus vir ons een of ander ewigheid. Indien hierdie soeke tematies word, beoefen ons “godsdien.” In godsdienste is daar dus uiteindelik baie veronderstelde ewighede.¹⁴⁹ Jenson noem as voorbeeld die ewigheid wat die voorvaders se tye omvat. In hierdie godsdien moet die voorvaders dus tevrede gehou word om voorspoed te verseker. Die Platoniese godsdien soek weer ’n volkome afwesigheid van tyd – ’n beweginglose geometriese sentrum van die draaiende wiel van tyd. Die ewigheid van die eksistensialisme is weer die moment van besluitneming, die oomblik wat tyd ontsnap deurdat dit op ’n tydlyn geplaas kan word sonder enige ekstensie daarvan.

¹⁴⁸ Jenson maak in ’n voetnota (*ST1:55*) die opmerking hieroor dat Hans Urs von Balthasar ’n hele teologie gebou het rondom hierdie gedagte van dramatiese koherensie. Jenson maak dan die interessante opmerking dat dit op baie maniere baie nou aansluit met sy huidige projek (sy sistematiese teologie). Dit word duidelik in sy verhouding tussen Triniteit en tyd. John Albright (1996:38) sê betekenisvol oor hierdie aspek van Jenson se teologie: “The Trinity is actually saturated in time, and every one of us lives in time. Time is the ground which enables us to walk in the life of God.”

¹⁴⁹ Colin Gunton (1995:948-949) som Jenson se siening hieroor soos volg op: “According to Jenson, religion is the innate human drive to escape our being in time for a timeless realm beyond, and with its eternalizing drive Western Christianity has capitulated to the anti-gospel of timelessness.” Gunton gaan dan voort en bespreek Jenson se reaksie hierop: “In contrast, the Gospel, which speaks of God’s radical involvement in our time, is encapsulated in the doctrine of the Trinity. There is therefore no spatially conceived transcendence of God and the world, for that leads back to the timeless. Rather, God’s transcendence is to be conceived temporally, as one of futurity, expressed by the priority of the doctrine of the Holy Spirit as the goal of the trinitarian history.”

Die hoof diagnostiese vraag oor 'n godsdienst is daarom vir Jenson: watter ewigheid stel dit daar? Die tweede vraag is dan: kan ons praat met en luister na hierdie ewigheid? Indien ons kan, sê Jenson, het daardie godsdienst 'n God of gode. Indien 'n godsdienst 'n ewigheid daar stel wat sonder of verby die grense van ons spraak en luister is, is dit onpersoonlik en sal die woord god dikwels vervang word met “die goddelike.” Met ander woorde, indien dit moontlik is om met die ewigheid te praat, om Hom persoonlik te ken, word die woord “God” in die godsdienst gebruik. Dit is die inisiële term van persoonlike adressering. Die afhanklikheid van die woord “god” van die uitgestrekte analogiese gebruik van “ewigheid”, gee die woord god 'n logiese nadraai. As daar byvoorbeeld gesê word “god red”, sê dit eintlik net dat een of ander ewigheid, op een of ander manier, iemand transendeer van watter situasie hy ook al as ongewens beskou. Daarom is die proposisie dat “alle gode red” vir Jenson inderdaad onbetwisbaar, maar alleenlik omdat dit ook totaal en al inhoudloos is.

Met hierdie analise van hoe die woord “god” 'n gemeenskaplike funksie het oor die religieuse spektrum heen, gee Jenson dan 'n tree verder en sê dat 'n diskoers oor “God” tussen die evangelie en die godsdienste moontlik is. Hierdie diskoers is moontlik, want alhoewel Feuerbach reg was oor die karakter van ons religieuse projeksie, het Feuerbach nie gesê hoekom ons dit doen nie. Hoekom is daar sekere dinge wat deur mense as goed beskou word en dan opgehef word tot die goddelike?

Die moderniteit het eenvoudig net aangeneem dat ons sekere dinge as goed en ander as sleg beskou. Die postmodernisme het egter gewys dat die voorkoms van morele oordeel nie so vanselfsprekend is nie. Dit het byvoorbeeld gewys dat nihilisme 'n moontlikheid is – of ten minste 'n kultureel en religieus bepaalde bedreiging is. Hierdie ontwikkeling het dit aangedui dat ons onderskeiding tussen goed en kwaad (ons geneigdheid vir evaluasie), op een of ander manier afhang van iets ekstern tot die menslike “natuur.” Jenson se kritiek op Feuerbach is dus dat ons net in 'n posisie is om identifikasies van die goeie op die skerm van die ewigheid te plaas en dit dan te aanbid, as ons sekere dinge as goed kan identifiseer. Met die insigte van die postmodernisme

is dit egter duidelik dat dit nie vir ons moontlik sou wees om iets as “goeds” te beskou as God dit nie vooraf so aan ons laat hoor of dit so aan ons geopenbaar het nie.

’n Teenstrydigheid ontstaan dus hier: Feuerbach sê ons projekteer goeie dinge om God te vorm in die ewigheid. Jenson sê ons word deur God geopenbaar wat hierdie goeie dinge in die eerste plek is, voor ons nog enige projeksies daarvan kan maak wat “God” is. Sentraal in hierdie onderskeid is die begrip “openbaring.” Feuerbach se verstaan van religieuse projeksie is ’n weg beweeg van die self-bekendstelling van God aan die mensdom, weg van openbaring. Aan die ander kant ontken Jenson nie Feuerbach se beskouing dat gode dikwels net projeksies is van mense nie. Hy aanvaar dat dit vir godsdienste so kan werk. Maar Jenson wys op ’n kritiese punt dat dit ook anders kan werk – dat onderliggend aan Feuerbach se sisteem daar ruimte gelaat moet word vir openbaring. Hierin vind Jenson ruimte om oor die God van die evangelie na te dink op ’n ander manier as maar net die projeksie van ons bepaalde ewigheid soos wat Feuerbach dit verstaan.¹⁵⁰

3.3.5 Bybelse narratief

Jenson se uiteensetting van die identifisering van God, kan soos volg saamgevat word: dit is die God wat geopenbaar en geïdentifiseer word deur die Bybelse narratiewe. Al die ander fasette van identifisering van God wat tot dusver bespreek is, is ’n vooruitwysing hierop en onderstreep terselfdertyd die

¹⁵⁰ Soos reeds aangetoon sluit Jenson hierin aan by Karl Barth se beskouing van openbaring. Colin Gunton (1995:947) sê oor Barth se epistemologie die volgende: “Barth’s trinitarianism should also be understood in terms of its characteristically modern orientation to epistemology... The key to Barth’s proposal, however, is not simply an appeal to revelation, but to the fact that revelation takes a particular rational form. Revelation demonstrates the lordship of God because through it God himself enables us to know him as Father, Son and Holy Spirit.”

Dit is juis in hierdie sin dat Jenson by Barth aanklank vind. Gunton (1995:948) sê: “In Robert Jenson’s words, ‘God is what he does among us. All the complicated subtleties of Barth’s developed doctrine of the Trinity say this one thing at all the different places where it might be forgotten.’”

Mark Mattes (2000:470) sluit hierby aan as hy oor Jenson sê: “Rather, following Karl Barth (1886-1968), the inner-divine triune self-unfolding should be seen as the dynamics of a ‘self-revealing’ and not a ‘self-containing’ subject. Hence, Jenson concludes: ‘God is not personal in that he is triunely self-sufficient; he is personal in that he triunely opens himself.’”

belangrikheid van God se identifisering deur die narratief. In sy verstaan en gebruik van die Bybelse narratiewe onderskei Jenson homself as “narratiewe teoloog.” Hierdie aspek van sy teologie is inderdaad iets wat vroeg in sy loopbaan ontwikkel is en wat konsekwent deurgevoer en verder ontgin word.¹⁵¹

In Jenson se fokus op die Bybelse narratiewe, sê hy dat dit ’n grondreël van die twintigste-eeuse teologie is dat die narratiewe die Bybel se omvattende genre is. Hierdie grondreël is egter nie so vanselfsprekend nie, want die rabbyne se Judaïsme lees dit byvoorbeeld as *torah* en die Biblisistiese Christene lees dit weer as suiwer heilige teks. Die kerk lees die Nuwe Testament as narratiewe deurdat sy die evangelies as lang weergawes van die narratief evangelieproklamasie self sien en die ander dele daarvan as kommentaar daarop. Hieruit ontstaan die vraag dus: Is daar in werklikheid “die” Bybelse narratiewe? Is daar een narratief wat deur al die boeke se historiese diskontinuiteite en nie-narratiewe genres loop? Jenson sê dat Israel en die kerk dit so veronderstel het, want vir hulle is daar een hoofagent regdeur al die boeke en genres van die Bybel. Indien ons wil sê dat die Christelike God die God is wat geïdentifiseer word deur die Bybelse narratief, dan moet ons ook sê daar is “die” Bybelse narratief. Met ander woorde, deur die verskeidenheid van dokumente in die Bybel vind mens die handeling van dieselfde agent.

Jenson sê dit gebeur egter nie so eenvoudig nie. Om die “een Bybelse narratiewe” te volg, en om die “een Bybelse God” te identifiseer, kan slegs gedoen word as ons die Bybel lees met die doel waarvoor die kerk hierdie boeke versamel het: om in sy geheel en in al sy verskillende dele getuie te

¹⁵¹ Volgens die teoloog James Buckley is Jenson lank reeds ’n teoloog wat die waarde van die narratiewe begryp het. Buckley (2000:14) skryf in sy essay oor die karakter van Robert Jenson se teologie: “The categories of narrative, drama, and story have long been central to Jenson’s theology – before Hans Urs von Balthasar’s Theodrama came on the scene, before Hans Frei’s classic story of the eclipse of specifically biblical narrative, before more generalized ‘narrative theologies’ made their appearance.”

Om sy punt te staaf verwys Buckley na ’n hele klomp boeke en artikels van Jenson, wat hy vroeg in sy lewe reeds geskryf het, waarin hy die waarde van die narratiewe vir die teologie ontgin. Van die belangrikste hiervan is Jenson se *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus* (1973). Ander sluit in sy artikel “Can we have a story?” (2000:16-17). Sien ook hieroor Albright (1996:36-54) se artikel: “The Story of the Triune God: Time and Eternity in Robert Jenson’s Theology.”

wees van Jesus se opstanding (en dus so van 'n bepaalde God). Wanneer iemand die eenheid van die Skrif op 'n ander manier wil vind, behalwe as in die identifisering van die God, word die Skrif gefragmenteer. Die Bybel kan dus nie onafhanklik van die kerk en sy dogma geïnterpreteer word nie. Sonder dit is daar nie so boek nie, sê Jenson.¹⁵²

'n Baie belangrike konseptuele skuif word in die proses deur Jenson hier gemaak as hy redeneer dat God self deur die Bybelse narratief geïdentifiseer word. Dit is deurslaggewend vir die hele argument en koherensie van sy hele teologiese werk. Die konseptuele skuif is weg van God se self-identifisering *deur* gebeure in tyd, na sy identifisering *met* hierdie gebeure. Jenson verduidelik: as God net DEUR Israel se Eksodus en Jesus se opstanding geïdentifiseer was, sonder om God MET dit te identifiseer, dan was die identifisering 'n openbaring wat ontologies anders as God self was. Dan was die geopenbaarde gebeure leidrade oor God, maar nie God self nie.¹⁵³

Die normale patroon van godsdienste is natuurlik dat openbarings slegs leidrade oor gode is en ontologies anders as die gode self is. Die normale patroon is dan dat daar onderskeid of spasie tussen gode en hul openbaring ontstaan. Hierdie spasie tussen die gode (van normale godsdienste) en hulle openbarings is die spasie wat lei tot afgods-projeksies. Dit vind plaas vanuit mense se behoefte tot bevestiging en kompensasië, maar die Bybel noem hierdie praktyk afgodsdienste – die eerste en fundamentele sonde. Daarom is dit belangrik dat die kerk die aanspraak maak dat God nie net geïdentifiseer word *deur* Eksodus en die opstanding nie, maar *met* dit.

¹⁵² Jenson (1995b:89) skryf in “Hermeneutics and the life of the church” byvoorbeeld: “The first thing I must do is note the oddity of the church’s having to ‘reclaim’ the Bible. For the Bible exist only within the church. Clarity about that will be fundamental to everything that follows.” In hierdie artikel argumenteer hy dan dat die Bybel (1) 'n geheel of eenheid is. Dit is 'n eenheid, net omdat (2) dit 'n baie lang narratiewe is. Om hierdie narratiewe te kan volg en die Skrif as geheel of eenheid te kan verstaan, moet ons (3) die algemene storielyn én die *dramatis personae* ken. Jenson sê dit is (4) die kerk wat hierdie verhaal en *dramatis personae* ken. Die kerk se vooraf kennis van die storielyn en van die *dramatis personae* waarsonder sy nie die Bybel kan lees nie, kan as (5) geloof beskryf word.

¹⁵³ Die reël van Rahner – the immanent Trinity is the economic Trinity and vice versa – is weer hier duidelik in Jenson se redenasie.

Die God wat geïnterpreteer word in Jenson se teologie is die drie-enige God. Die leerstuk van die Triniteit is vir hom 'n konsepsueel ontwikkelde en volhoudende aandrang dat God self geïdentifiseer word *deur en met* die bepaalde gebeure wat die narratief van Israel en haar Christus vorm.¹⁵⁴

Jenson sê die fundamentele sistematiese funksie van trinitêre onderrig is om die *teos* in “teologie” te identifiseer. Westerse teologie se laat Middeleeuse en moderne tradisie het geneig daartoe om eers God as *eenvoudig* God te beskryf en dan as *Triniteit*. Jenson poog egter in sy teologie om die versoeking van hierdie praktyk te vermy.¹⁵⁵ Die hoof indeling van sy sistematiese teologie is dan ook die verdeling tussen God en sy werke/skepsels (*ST1 The Triune God* (1997) en *ST2 The Works of God* (1999)). Hiermee poog hy om eerstens die diskoers oor God te vorm deur die volle Bybelse storie, en om Hom as drie-enige God te identifiseer. Tweedens fokus hy dan op die werke van die spesifiek drie-enige God. Die samehang en verweefdheid van sy teologie is hierin baie sekuur en deeglik uitgewerk.¹⁵⁶

In watter kontekste en op watter maniere identifiseer die evangelie vir God? Samevattend kan gesê word dat die trinitariese tradisie van die antieke kerk vir

¹⁵⁴ Die belangrikheid van die narratiewe vir Jenson kom dus weer hier na vore. As narratiewe teoloog bevind Jenson hom deel van 'n groot skool van teoloë (soos Stanley Hauerwas, George Lindbeck, Hans Frei, en ander). Hierdie is 'n beweging wat die belangrike rol van die narratiewe in die openbaarmaking van God se identiteit beskryf. Jenson sal hierby aansluit en sê dat God geïdentifiseer word *deur en met* die tydelike gebeure wat ons sien in die Bybelse narratiewe. 'n Perspektief soos hierdie hang baie nou saam met Jenson se hele beskouing van die verhouding tussen tyd en Triniteit. Sien ook hieroor: Buckley (2000:10-22) se “Intimacy: The Character of Robert Jenson's Theology.”

¹⁵⁵ Hierin volg hy ook vir Karl Barth na. Barth self het dit uitgewys dat dit in die teologiese tradisie voor hom net Bonaventure en Peter Lombard was wat die Triniteit aan die hoof van hulle sisteme van dogmatiek geplaas het. Hierdie neiging was vir Barth simptomaties daarvan dat teologie in die verlede eers oor die Triniteit praat nadat beslissende besluite reeds oor die wese van God op ander gronde geneem is. Teenoor hierdie tendens verteenwoordig Barth se teologie volgens Gunton (1995:947) “an attempt to integrate the being and act of God more satisfactorily than had been done in the past (Torrance 1962).”

Jenson het myns insiens definitief dieselfde doel in sy teologie. Dit was reeds duidelik in Jenson (en Braaten) se *Christian Dogmatics* (1984). Albright (1996:39) sê hieroor: “Jenson and Braaten follow a minority tradition in starting their two volumes by *naming* the triune God. It is indicative of most modern theology that Schleiermacher finally reached ‘the Trinity’ at the end of his systematic work *The Christian Faith*, a virtual postscript.”

¹⁵⁶ Een van die positiewe aspekte van die feit dat God hom in die verhaal van Jesus Christus geopenbaar het, is vir Jenson daarin geleë dat die narratiewe ons help om die abstraktheid van ons denke oor God te oorkom en Hom in sy Triniteit, in verhouding, te begin sien. Dit is 'n aspek wat Cunningham (1998:62) in sy boek, *These Three are One. The Practice of Trinitarian Theology*, ook uitlig.

Jenson 'n getroue poging was om die storie van God soos wat dit in die Bybelse narratiewe aangebied word, tot woord te bring. Die Bybelse God het egter blatante temporele gebeure “belonging to his very deity” (*ST1:49*). Hierdie aspek van God was nie altyd goed genoeg hanteer deur die antieke kerk nie, want hulle was beïnvloed deur die dominante Parmenideaanse filosofiese voorkeur om goddelikheid atemporeel voor te stel. Daarom het hulle nie altyd of konsekwent God se wese as werklik histories voorgestel nie.

Jenson se uitdaging is om hierdie Parmenideaanse vooroordeel in die Christelike tradisie teen te werk, sodat die evangelie vry kan getuig oor wie God is. Sodoende kan ons verlos word van ons afgod wat maar net ons as mens se self-immortaliteit (ewigheid) simboliseer.¹⁵⁷ In kontras tot hierdie soort afgode, definieer die Bybelse drie-enige God sy identiteit onafhanklik van sulke menslike projeksies van ewigheid. Daarom is die Bybelse God “identified by and with the particular plotted sequence of events that make the narrative of Israel and her Christ” (*ST1:60*).

Met hierdie inleiding oor Jenson as teoloog en met die inleidende opmerkings oor Jenson se teologie wat nou hiermee afgehandel is, kan daar begin fokus word op meer detail van Jenson se teologie. Die doel van hierdie studie is dan ook om Jenson se teologie uiteen te sit én om die belangrikheid van die verhouding tussen God en tyd uit te lig. Dit word in 'n groot mate reeds in die volgende hoofstuk bespreek.

¹⁵⁷ In aansluiting by Feuerbach sê Jenson (*ST1:53-55*): “what each of the gods does is validate and enforce the particular human situation, with its structure of values, from which she/he/it is projected – in all the alienation and tyranny of every situation. Humans thus construct various ‘eternities’ or gods as embraces around time in their various mythical systems in order to save themselves from temporality, finitude, and death.”

HOOFSTUK 4: DIE BASIS VAN JENSON SE TEOLOGIE: DIE IDENTITEIT VAN DIE TRINITEIT

In hierdie hoofstuk word die basis van Jenson se teologie, die identiteit van die Triniteit, bespreek. Dit is die eerste deel van Jenson se teologie (net na die Prolegomena) en die titel en fokus daarvan bevestig dadelik Jenson as 'n trinitariese teoloog.¹⁵⁸ Jenson begin in sy teologie om God te identifiseer as die drie-enige God. Dit vorm die basis van sy teologie. Die identifisering van God as Triniteit is van die begin af onlosmaaklik deel van God se tydsgebondenheid in Jesus Christus in hierdie wêreld. Triniteit en tyd kan dus nie geskei word nie – veral nie in die identiteit van die Triniteit nie. Colin Gunton (2005:63) sê byvoorbeeld (in aansluiting by Jenson se argument hieroor): “The doctrine of the Trinity performs, among other things, the function of identifying God – indicating what makes him distinctively who he is. It is a kind of definition.”

4.1 Die identiteit van die drie-enige God¹⁵⁹

In hierdie hoofdeel van sy werk oor “The Triune Identity”¹⁶⁰ beskryf Jenson die interne logika van die Bybelse en teologiese narratiewe wat Christene daartoe gebring het om hulle geloof in 'n drie-enige God te bely en nie in ander

¹⁵⁸ Die vertrekpunt van die trinitariese teoloë is telkens die identiteit van die Triniteit. Hiervandaan word dan 'n konstruktiewe geïntegreerde trinitariese teologie gebou. Oor die konstruktiewe aard van Trinitariese teologie skryf Jenson (1993:245) self: “The effort is inspired by the example of Barth and Hegel, to make the specifically Christian identification of God foundational for all discourse about him; belief that Trinitarian construction can incorporate modernity's critique of inherited notions of deity, to the benefit of faith; a variously occasioned turn to narrative ways of stipulating God's reality; critique of inadequate western Trinitarianism by ecumenically resurgent Orthodoxy; and experience that active Trinitarian doctrine is not a puzzle to be solved, but is itself the armoury with which to attack theological puzzles, notable those obstructing ecumenical dialogue.”

¹⁵⁹ Jenson (ST1:63) praat van “The Way of God's Identity” wat klaar iets sê van die dinamiese aard daarvan. As Jenson oor dié vraag nadink gaan dit in sy teologie altyd om die drie-enige God. Dit is Hy wat geïdentifiseer word deur en met bepaalde narratiewe gebeure. Vir Jenson is die vraag dus belangrik: Wie is die drie-enige God? Waarin lê die identiteit van die drie-enige God? Die antwoord op hierdie vraag omvat omtrent Jenson se hele teologie, want dit gaan oor die sentrale tema daarvan, naamlik die Triniteit. Die titel van hierdie hoofstuk (2) is daarom: “Die basis van Jenson se teologie: Die identiteit van die Triniteit.”

¹⁶⁰ Die temas en hoofstukke wat onder hierdie hoofdeel, “The Triune Identity,” deur Jenson bespreek word, is: (4) The Way of God's Identity, (5) The Persons of God's Identity, (6) Of One Being with the Father, (7) The Patrological Problem, (8) The Christological Problem, en (9) The Pneumatological Problem.

goddelikhede nie. In hierdie hoofstuk word daarop gewys dat Jenson poog om deur 'n narratiewe teologie (wat gedryf word deur die verhale van die Bybel) tradisionele filosofiese kategorieë te herinterpreteer of om dit selfs te vervang. Hierdie kategorieë het probeer om teologie te begrond in die “consciousness of absolute dependence” – soos wat mens dit sien in die erfenis van Schleiermacher in die Protestantse Liberalisme. Jenson (ST1:64) maak egter die aanspraak: “since the biblical God can truly be identified by narrative, his hypostatic being, his self-identity is constituted in *dramatic coherence*.” Dit kan soos volg verduidelik word.

4.1.1 Die manier van God se identiteit

As Jenson die vraag vra oor wie die drie-enige God is, begin hy (ST1:63) sy antwoord met 'n beskrywing oor “die manier waarop God se identiteit is.” God se identiteit is nie een wat in 'n soort metafisiese transendentale wese gevind word nie, maar in sy verhaal – in konkrete gebeure. God is die een wat Jesus uit die dood opgewek het, en wat voor dit vir Israel uit Egipte gered het. Hierdie soort stellings identifiseer God en daarom het die stellings 'n spesifieke status: dit wys vir ons op God se hipostatiese wese.¹⁶¹ Jenson sê dat alle aspekte van God se hipostatiese wese (sy Triniteit) in Israel se heilige skrifte verskyn. Hy wys daarop dat daar dikwels 'n misverstand hieroor is, want oor die algemeen word daar dikwels gedink dat die kerk se trinitarianisme afwyk van Israel se interpretasie van God. Vir Jenson is dit egter in direkte kontras met die waarheid, en hy argumenteer dat die Paasgebeure die klimaks is van God se geskiedenis met Israel. Die identiteit van die Triniteit word dus in die volle verhaal van die Bybel gevind. Hy sê dat die leerstuk van die Triniteit Israel se geloof verduidelik in 'n situasie waarin geglo was dat die God van Israel reeds

¹⁶¹ Omdat God self onverminderbaar identifiseerbaar is, kan ons oor sy hipostatiese wese nadink en dit is juis die fokuspunt van trinitariese refleksie en die doel van Jenson se teologie. Die konsep *hypostasis* is 'n konsep wat gereeld gebruik word in Jenson se teologie. *Hypostasis* kan vertaal word as die “fundamentele, basis, of grondslag.” Dit is 'n samestelling uit die Griekse woord *hypo* (klein/min/basies) en *statikos* (stilstaande). Dit gaan dus oor die kleinste, basiese, statiese element, of die grondslag.

Die Kappadosiërs het die konsep *hypostasis* beskou as iets wat getel kon word en waaraan sekere eienskappe toegeskryf kan word. Dit het dus nie noodwendig vir hulle oor 'n persoon gegaan nie. Jenson (ST1:117) gebruik die term om aan te sluit by hierdie teologiese gesprek, maar hy verkies eintlik om eerder van “identiteit” as van hypostasis te praat.

voor die algemene opstanding, een van sy dienaars uit die dood opgewek het. Hierdie punt verduidelik Jenson met behulp van die term: *dramatiese koherensie*.

4.1.2 Dramatiese koherensie

Jenson se vertrekpunt oor God se identiteit is dat die Bybelse God waarlik geïdentifiseer kan word deur die Bybelse narratiewe. Daarom is God se hipostatiese wese en sy self-identiteit, volgens Jenson, gekonstitueer in dramatiese koherensie.¹⁶² Hy verduidelik en sê dat die skriftuurlike narratief Israel se enigste uitleg van God se self-identiteit is. Op die hoofdramatiese ommekeer binne die verhaal (soos vertel in Israel se Bybel), naamlik die ballingskap, plaas die Here eksplisiet sy self-identiteit op die (narratiewe) spel. Hy doen dit deur te wys op sy belofte-nakoming in die verlede en maak dan nuwe beloftes oor die toekoms en daag dan almal uit om te sien of Hy dit sal nakom. Só word God se identiteit aan historiese gebeure gekoppel en indien God se beloftes sou waar word, sê Jesaja, sal almal sien “Ek is JHWH.”¹⁶³

Die moment van dramatiese koherensie kom weer voor as God sy self-identiteit weer op die spel plaas met die krisis van die totale Bybelse narratief, naamlik die kruisiging. Met die roep van die verlatene, handig die een wat genoem word “Vader” die een wat genoem word “Seun” oor aan die opponerende en dodelike magte. Dit is egter nou meer gekompliseerd, want deur hierdie optrede raak dit moeilik om “Vader, Seun en Heilige Gees” as een God, en nie as ’n soort godewêreld wat mekaar onderling verraai, te sien nie.

¹⁶² Aristoteles gee volgens Jenson (ST1:64) ’n goeie definisie van dramatiese koherensie: “The classic definition of this sort of coherence is provided by Aristotle, who noticed that a good story is one in which events occur ‘unexpectedly but on account of each other,’ so that before each decisive event we cannot predict it, but afterwards see it was just what had to happen.” Met ander woorde: voor elke beslissende gebeurtenis in die verhaal, kan die gebeurtenis nie voorspel word nie, maar daarna sien ’n mens dat dit presies is wat moes gebeur het. Jenson (ST1:55) sê dat die teoloog Hans Urs von Balthasar ’n hele teologie gebou het rondom die begrip van dramatiese koherensie en dan voeg hy by dat sy eie teologiese projek in baie opsigte dieselfde rigting volg.

¹⁶³ Jesaja 40-45 is alles relevant hier. Twee gedeeltes kan uitgelig word: Jesaja 42:6, 8 “Ek is die Here. Omdat Ek getrou is aan my verbond, het Ek jou geroep. Ek hou jou vas, Ek beskerm jou en Ek maak jou my verbond met my volk, my lig vir die nasies. Ek is die Here, dit is my Naam, die eer wat My toekom, gee Ek aan geen ander nie, die lof wat My toekom, gee Ek nie aan gesnede beelde nie.” En Jesaja 43:3 “want Ek is die Here jou God, die Heilige van Israel, jou Redder. Ek gee Egipte as losprys vir jou, Kus en Seba in jou plek.”

As die frase - Vader, Seun en Gees – wel die naam van een self-identiese persoonlike realiteit wil wees, dan moet sy identiteit gekonstrueer word juis in die integrasie van hierdie verlatenheid. Daarom sê Jenson is die God van die kruisiging en opstanding een met Homself in 'n moment van uiters dramatiese self-transendensie. As dit nie moontlik is nie, is Hy glad en geheel nie – Sy totale identiteit is op die spel.¹⁶⁴

Die logiese konklusie van Jenson is dat hierdie dramatiese koherensie, waarin God se identiteit op die spel is, afgesluit moet word as dit 'n identiteit van God wil konstitueer. Die identiteit kan met ander woorde nie heeltyd op die spel geplaas word nie en so lank as wat 'n verhaal net voortgaan bly die narratiewe identiteit onseker.¹⁶⁵ Met ander woorde: in geskape tyd is geen persoonlike identiteit betroubaar gekonstrueer totdat die laaste reël van die verhaal nie geskryf is nie. Dit beteken dat totdat ek doodgaan bly dit onseker wie ek sal uitdraai om te wees. As 'n mens hierdie beginsel op God se identiteit toepas, moet volgens Jenson eerstens gesê word dat God se verhaal een is met 'n verbintenis met skepsels in Jesus wat mens geword het. In hierdie sin kan Hy ook nie 'n identiteit hê nie, behalwe as Hy beantwoord aan die eis om tot die temporele einde te leef waartoe skepsels leef.¹⁶⁶ Jenson sê dat God spesifiek dít nakom. Hy ontmoet die dood en op só manier vestig hy sy self-identiteit in dramatiese koherensie. Hy sluit die verhaal af en vestig sy identiteit deur te sterf. Dit is egter nog net een waarheid, want as dood en opstanding plaasvind is dit die oneindige dramatiese krisis en oplossing en daarom God se eie. Hiermee word bedoel – soos Jenson later in sy sistematiese teologie verduidelik – dat in die opstanding erken God die een wat Hom as Vader aangespreek het as sy Seun. So erken Hy Homself as Vader van die Seun.

¹⁶⁴ Indien dit ontken word dat God nie een is met Jesus in die kruisiging en opstanding nie, kan mens natuurlik ook eindig met 'n biniteit of 'n modalisme. Beide hierdie opsies is egter nie meer deel van die Bybelse narratief wat God (deur en met die kruisiging en opstanding) identifiseer nie. Daarom is dit vir Jenson 'n "alles of niks" beslissing wat hier gemaak moet word.

¹⁶⁵ Jenson (*ST1:65*) maak hieroor die opmerking dat postmodernisme se aversie in afsluiting saamval met sy ontbinding (los maak) van persoonlike identiteit. Sonder 'n identiteit, 'n finale identiteit van wie God is, sal daar egter geen hoop wees nie en net die niet sal oorbly. Hierteenoor leer ons die drie-enige God se identiteit ken nie net as dramatiese koherensie in die narratiewe nie, maar ook as 'n finaliteit, 'n beslissende identiteit. Hiermee bou hy sy argument verder uit teen die nihilisme van die postmodernisme.

¹⁶⁶ Jenson gee toe dat God natuurlik 'n identiteit kan hê soos Hy wil, maar dit is spesifiek op hierdie manier waarop Hy Homself identifiseer. Oor ander maniere sal ons dus nie iets kan sê nie, sê Jenson.

Hierdie verhouding is egter oop en het die insluiting van die mensdom en skepping ten doel. Jenson se aandag verskuif dus nou na die eskatologiese toekoms waarin die mensdom en skepping ingetrek sal word deur die krag van die Heilige Gees.

4.1.3 Vanuit die end

Jenson het reeds gesê dat God se self-identiteit gekonstrueer word in dramatiese koherensie. Hieroor voeg hy nou by dat dramatiese koherensie nie iets is wat plaasvind vanuit 'n beginpunt nie, maar vanuit die end.¹⁶⁷ Met ander woorde, nie in soort voortdoring of opeenvolging nie, maar in antisipasie. Jenson redeneer dus dat die Bybelse God nie ewiglik homself is deurdat hy voortdurend 'n begin inisieer waardeur hy alreeds is wat hy alles sal wees nie, maar dat hy ewiglik homself is daarin dat hy onbeperk 'n end antisipeer waarin hy alles sal wees wat hy moontlik kan wees.¹⁶⁸ Om hierdie rede is die onthullende inhoud van die Eksodus nie net die bevryding van die Egiptiese verlede nie, maar die toekoms wat die bevryding oop maak. Dit was 'n ware en riskante toekoms vir die Israeliete om God te aanbid. Hierteenoor was Gode wie se identiteite lê in hulle volhouding van hulle beginpunte, aanbid omdat daar in hulle sekuriteit gevind word teen die bedreigende toekoms. God se betekenis was vir Israel die teenoorgestelde: haar God was nie reddend omdat hy beskerming teen die toekoms gebied het nie, maar omdat hy dit besit.¹⁶⁹

As die Bybelse God dus die een is wat die toekoms besit, en die een is wat onbeperk 'n end antisipeer waarin hy alles sal wees, is die vraag hoe pas hy by

¹⁶⁷ Jenson se eskatologiese fokus van se teologie (waarin hy die eskatologie die vertrekpunt van sy teologie maak), begin hierin sigbaar raak. Hy sluit hierin aan by 'n verskeidenheid teoloë. Die teoloog, Carl Braaten (2000a:298-311), verduidelik dat die generasie teoloë na die teoloog Schweitzer, 'n verskeidenheid van eskatologiese teologieë ontwikkel het. Karl Barth, Rudolph Bultmann, en Paul Tillich het almal eskatologie die vertrekpunt in hulle verstaan van die Christelike geloof gemaak.

¹⁶⁸ God is dus nie ewiglik deur los te wees van tyd nie, maar deur op 'n unieke manier deel te wees van tydelike gebeure. Mark Mattes (2000:467) sê hieroor: "Jenson's reconception of God radically departs from the traditional Parmenidean bias that the essence of divinity is free of temporality."

¹⁶⁹ Jenson (ST1:67) sê dat dit hierdie aspek van die Bybelse getuigenis oor God is wat deur die Duitse "dialektiese teologie" van die 1920's hopelik permanent onder die teologiese aandag gebring is. Hy sê dat na die Romeinebrief van Karl Barth in 1922 en die kommentare van Rudolph Bultmann, behoort die aanwys van die Bybelse God as die "*Eschatos*" geen verdere regverdiging meer te vereis nie.

ons storie in. Jenson (getrou aan sy klem op narratiewe teologie) sê die toekoms wat 'n storie laat voortbeweeg, moet op een of ander manier beskikbaar wees binne die storie, as mens die storie wil leef terwyl dit nog aan die gang is. Hy antwoord dan dat dit wel die geval is in Israel en in die kerk se verhaal. Israel het in ballingskap biddend gewag op God se verlossing en die kerk verkondig die evangelie in afwagting van die verrese Christus se koms. Die geantisipeerde end is reeds beskikbaar – in die evangelie kry ons dit deur beloftes. Israel weer, het geleef met die belofte dat hulle weer 'n nasie sal wees. Hulle moes leer leef met geloof – die beslissende verhouding teenoor God. Selfs na hulle ballingskap moes hulle weer aan beloftes vashou – hierdie keer eskatologies getransformeerde beloftes.¹⁷⁰ Jenson sê hieroor dat die inhoud van Israel se volle eskatologies hoop, die onverbiddelike hoop vir die deelname in God se eie realiteit is. Hy argumenteer dat dit egter nog nie gesê kon word binne Israel se kanoniese Skrifte nie, want totdat daar nie 'n opstanding plaasgevind nie, was daar nie hoop hiervoor nie.

4.1.4 Geregtigheid en inkarnasie

Jenson se antwoord oor hoe “die manier van God se identiteit is,” is dus dat God se identiteit “vanuit die end”, as *eschaton*, sigbaar word.¹⁷¹ Maar, hierdie

¹⁷⁰ Israel se profete het haar in die tyd opgeroep om God in beloftes te vind. Dit was beloftes waarvan die realisering daarvan hierdie wêreld verbygaan. Jeremia 31:31-33 “Daar kom 'n tyd, sê die Here, dat Ek met Israel en Juda 'n nuwe verbond sal sluit. Dit sal nie wees soos die verbond wat Ek met hulle voorvaders gesluit het toe Ek hulle aan die hand gevat en uit Egipte laat trek het nie. Hulle het daardie verbond wat Ek met hulle gesluit het, verbreek al was Ek getrou aan hulle, sê die Here. Dit is die verbond wat Ek in die toekoms met Israel sal sluit, sê die Here: Ek sal my woord op hulle harte skryf en dit in hulle gedagte vaslê. Ek sal hulle God wees en hulle sal my volk wees.”

¹⁷¹ Mark Mattes wys op hierdie punt die rol van die Heilige Gees in die Triniteit en die belangrike verhouding daarvan tot tyd in Jenson se teologie uit. Hy (Mattes 2000:467-468) som Jenson se standpunt soos volg op: “Eternity is not timelessness, for Jenson, but God’s inexhaustible ability to anticipate the future. The story of God then, is to be interpreted primarily from the *eschatos*, and not merely from the *arche*, as has traditionally been done. This principle at times decisively provides Jenson with a theological criterion by which to discern how doctrines should be configured.” Later voeg Mattes (2000:472) by: “Since Jenson’s narrative approach to theology is confirmed in terms of the goal or *telos* of salvation history, he must give greater attention than traditional theologies do to the role of the Spirit in both the divine life and in human affairs, since it is the Spirit who will bring both creation and the divine life to their completions. The realization of the Spirit’s life is the goal that fulfills the divine life and its purposes with the world; God and his purpose are ordered by the *outcome* that the Spirit seeks to achieve.”

Hierdie belangrike perspektief van Jenson – in terme van sy hele teologie – word deur hom baie duidelik uiteengesit in sy (Jenson 2000c:335-346) artikel, “Second Thoughts about

antwoord bring Jenson logieserwys by die probleem van God se geregtigheid en die inkarnasie. Deur die hele Skrif heen is geregtigheid 'n sentraal morele en historiese kategorie. Jenson verduidelik dat Israel se God geïnvesteer is in Israel se gemeenskap, en daarom bestaan haar geregtigheid in getrouheid aan daardie gemeenskap. Israel was egter deurgaans ontrou en dit bring mens by 'n spesifieke kenmerk van die verhaal van God en sy mense. Hierdie kenmerk staan in 'n besondere verhouding tot God se verbintenis met en deur die Bybelse storie, die evangelie. Dit kan as vraag gestel word: sou God se storie anders gewees het as Israel (en ons) nie ontrou was nie?

Hierdie vraag hang baie nou saam met die vraag oor die verhouding tussen dood en geskiedenis, naamlik: sou daar ooit menslike dood gewees het as daar nie sonde was nie? Die eerste paar hoofstukke van Genesis word tradisioneel so verstaan dat mens nie moet antwoord op die vraag. Maar, as ons nie gesondig het nie, sou God dan nog steeds – in sy identifikasie deur ons storie – die dood tegemoet moes gaan? Anders gestel: is die inkarnasie inderdaad 'n missie van noodherstelwerk? Hierop kan twee antwoorde volgens Jenson gebied word.¹⁷² Die eerste is om sonde en die herstel daarvan te verstaan as 'n bykomstigheid tot die beplande raamwerk van God se verhaal met ons. Met ander woorde: Christus sou gekom het as mens om die mensdom te vervul selfs al was daar geen sonde nie – en dus geen dood nie. Die tweede alternatief weier om hierdie soort abstraksie te maak. Die argument is dat dit onmoontlik is om vanuit die werklike inkarnasie 'n inkarnasie voor te stel wat nie dood vir ons sonde insluit nie. Dit is eenvoudig vir ons ondenkbaar om onself voor te stel as mense wat nie sondig is nie – veral in die lig van Christus se werklike koms.

Theologies of Hope.” Hierin wys hy hoe belangrik die rol van die Gees in die eskatologie is om uiteindelik 'n teologie van hoop te kan hê.

¹⁷² Hierdie vraagstuk is baie volledig deur Jenson reeds vroeg in sy teologie baie breedvoerig bespreek. Dit is op hierdie punt wat hy juis die teologie van Karl Barth nagevors het in *Alpha and Omega* (1963). Daarin sê Jenson (1963:55): “Would the Son of God have become man if man had not sinned? Put is this way the question is academic and an invitation to the most sterile sort of speculation. But the issues involved are by no means unreal, nor need an attempt to deal with these issues be speculative.”

Jenson sê dat die kombinasie van hierdie twee antwoorde ook nie 'n alternatief is nie, want die konsekwensies daarvan is te ekstreem. Hy wys dan op 'n konstante teologiese stroming wat sê die inkarnasie is nie 'n noodmaatreël nie.¹⁷³ Martin Luther sê byvoorbeeld: "God het ons geskep net sodat Hy ons kan red"¹⁷⁴ Jenson volg in sy teologie ook hierdie lyn van denke wat as supralapsarisme¹⁷⁵ beskryf kan word. Hierin sluit Jenson aan by Barth as hy sê dat die doel van God se pad is presies wat werklik gebeur met Jesus Christus, en sonde en boosheid behoort tot God se intensie presies – maar slegs – soos wat dit voorkom in Christus se oorwinning daarvoor.¹⁷⁶ Hierin is Jenson dus konsekwent om nie God se identiteit op 'n ander manier te probeer vind as juis in sy verhaal nie.

Om terug te kom by die vraag oor "die manier waarop God se identiteit is," kan opsommend gesê word dat vir Jenson word God se identiteit nie onderskei op grond van algemene metafisiese aannames nie, maar vanuit sy verhaal. God

¹⁷³ Jenson (1963:148) sê in aansluiting by Karl Barth hieroor: "We must agree in rejecting the commonsense view that the Incarnation was God's second choice in view of the failure of an original plan for a natural perfecting of creation. Quite probably the deeply unchristian slogan which passes universally for piety: 'I will do the best I can and God will forgive the rest,' has its roots in just the separation of creation and reconciliation which Barth rejects. We must learn to see God's grace in Christ as the point from which we live, not as an emergency help for those occasions when our moral endeavors prove inadequate."

¹⁷⁴ Hierdie is 'n vertaling uit Luther se *Grosser Katechismus* wat lees: "Denn er hat uns eben dazu geschaffen, dass er uns erlöste ..." (ST1:73).

Jenson (1963:59) self sê hieroor (weer) in aansluiting by Karl Barth: "He wills that man shall be the one who *has been* freed by God from the rule of sin, who *has been* rescued from death. God wills that man shall be fallible man, not because He wants him to fall but because He wills that as the fallen man he should be witness of God's complete glory, of His 'Yes' and His 'No.' He wills fallible man, not that he fall but that he be lifted from the fall by God's power. The reader is invited to ponder this last sentence; it is the key to Barth's whole theological structure."

¹⁷⁵ Hier gaan dit oor 'n spesifieke soort supralapsarisme. Jenson (1963:57-58) stel dit: "If we must choose between the two (supralapsarism and infralapsarism), Barth sees something to be said for both sides. But if we eliminate the false presuppositions then the supralapsarians have the decided advantage. And the advantage that Barth sees is precisely the 'in order that,' the absolute position of God's will to be righteous and merciful, the elimination of that indefinite and unrevealed will of God which according to the infralapsarians is behind creation and fall, the elimination of the contingency of God's covenant-will, the elimination of the 'in view of.'"

Jenson (1963:94) voeg later by: "For Barth, reconciliation in the mode of predestination precedes creation. Reconciliation is the prior reality; the creation is the beginning of the revelation of that reality."

¹⁷⁶ Jenson (1963:60-63) verduidelik sy standpunt hieroor in aansluiting by Karl Barth in sy boek *Alpha and Omega*. Twee aanhalings uit die boek is betekenisvol: "Sin and evil exist in God's counsel as that which is to be overcome by reconciliation in Jesus Christ" (Jenson 1963:46). En: "This is why the reconciling events in Palestine are not incidents. They are the temporal fulfillment of an 'original covenant' which itself was already a covenant in spite of sin. They are the fulfillment of an eternal divine will which already had the second side in which evil exists and is overcome!" (Jenson 1963:51).

se identiteit word ontwikkel uit die basis van die spesifieke Bybelse narratiewe van Eksodus en die opstanding. Die goddelike identiteit – in die Paasgebeure geopenbaar as die klimaks van God se geskiedenis met Israel – is die drie-enige identiteit. Die goddelike ontologie moet dus nie gesoek word in enige “dieper” kategorie as dit van die storie self nie – spesifiek die storie van Israel en die kerk se ervarings met God. Teologiese nougesetheid moet dus vir Jenson minder te make hê met ’n logiese konfigurasie van teologiese temas en meer besorg wees oor die verhaal waarin gebeure in die lig van die einde daarvan afspeel.

Die implikasie hiervan is dat die God van Israel die God is wat deur sy interaksie met ander, sy identiteit ontwikkel. Dit stel weer nuwe vrae aan die orde en Jenson fokus vervolgens op die verskillende persone van God se identiteit om by antwoorde hierop uit te kom.

4.2 Die persone van God se identiteit

Jenson het in die vorige deel by die punt gekom waar hy sê dat die God van Israel die God is wat deur sy interaksie met ander, sy identiteit ontwikkel. Om die problematiek hieroor aan te spreek sê hy (weer eens konsekwent as narratiewe teoloog) dat ’n verhaal meer as een agent het. Die vraag oor God se verhaal met sy mense moet daarom soos volg gestel word: kan die pluraliteit van agente net gekonstitueer word deur eksterne verhoudings tussen God en persone wat eenvoudig anders as hy is, sodat God self net een monadiese agent van die geskiedenis is?

Hierop antwoord Jenson en sê dat dit nie moontlik is nie, want dit is God se *identiteit* wat vertel word deur sy verhaal met kreature. As dit ’n moontlikheid was, sou dit beteken dat óf God se identiteit ekstrinsiek gedetermineer word deur kreature, óf Hy sal op ’n sekere punt tog immuun teenoor die evangelie se gebeure staan. Beide is nie opsies nie, want die God van Eksodus en die opstanding is vry en soewerein bo alles en as sy identiteit deur sy verhouding tot ander bepaal word, is daardie ander nie bloot ekstrinsiek tot hom nie.

Daarom sê Jenson moet ons in gedagte hou en ook seek daarna om 'n pluraliteit van karakters, van wat net genoem kan word “*dramatis dei personae*” (karakters van die drama van God), te identifiseer en nie net een monadiese agent van die geskiedenis nie.¹⁷⁷

Hieroor sê Jenson dadelik dat dit vir die kerk, vir Israel en vir die Judaïsme fundamenteel is dat God een is: “... die Here is ons God, Hy is die enigste Here.”¹⁷⁸ Hierdie proklamasie van God se enkelvoudigheid is nie vir Israel die uitkoms van 'n metafisiese analise nie, maar eerder 'n leuse vir 'n drama. Refleksie oor die persone van God se identiteit, is daarom volgens Jenson nie 'n aanpassing van hierdie proklamasie nie, maar 'n uitbreiding daarop. Daar word dus nie deur Jenson wegbeweeg van God se verhaal om sy identiteit te bepaal nie. Jenson bly deurgaans in sy teologie konsekwent hierin en dit is waarom hy met reg gereken word as narratiewe teoloog.

4.2.1 Die Seun

Om God se identiteit te beskryf, is dit in bogenoemde gedeelte verduidelik, om oor die persone van God se identiteit na te dink. Jenson maak 'n interessante keuse waar om te begin met die bespreking van die drie persone van die Triniteit. Die normale volgorde is eerstens Vader, dan die Seun en dan die Gees. Hy voel egter dat in die identifisering van die *dramatis dei personae* kan eerste aan die “Seun” gedink word. Hierna bespreek hy die Gees en dan aan die einde eers die Vader. Hierdie soort volgorde help om sy teologie Christologies gesentreerd te hou en om nie te verval in 'n modalisme of subordinasionisme nie. Hierdie gevare word deur Jenson self later uitgewys. Die krag van hierdie volgorde lê dus daarin dat dit die Seun en Gees van die begin af as volwaardige identiteite in die Triniteit beskou.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Mark Mattes (2000:468) som Jenson se siening hieroor goed op: “As Jenson seeks to demonstrate, even God’s oneness or singularity should be defined in terms of the oneness of God’s history with others, particularly the people that God includes within his own life as he unfolds his own self-narration. Such plurality within and as God can be construed as a *dramatis dei personae*, characters of the drama of God.”

¹⁷⁸ Deuteronomium 6:4 “Luister, Israel, die Here is ons God, Hy is die enigste Here.”

¹⁷⁹ Jenson wys daarop dat die volgorde van Vader, Seun en Gees in Colin Gunton se sistematiese teologie nog meer omgekeer word. Gunton begin by die Gees en dan die Vader en Seun. Jenson (2005a:219) is positief hieroor en sê oor die volgorde van die Triniteit in

Wie is die Seun? Jenson begin sy antwoord deur te sê dat die titel “Seun” bekend gestel word in die primêre trinitêre sin: hy is ’n ander *deur en met* wie God geïdentifiseer word. Jenson sê dat hierdie struktuur ook geld vir die Here se identifikasie met Israel. Met ander woorde: Israel is ’n ander *deur en met* wie God geïdentifiseer word. Hierdie redenasie maak die moontlikheid oop vir Jenson om die Ou Testament te lees as die storie van die drie-enige God – om die Seun daar te sien waar God teenwoordigheid is, maar ook anders as God is. Die Seun as die tweede persoon van die Triniteit is dus ’n onderskeidende karakter in die goddelike drama waarin God die God van Israel is.¹⁸⁰

Jenson wys daarop dat Israel soos ’n seun is teenoor God hul vader. Hierdie vader-seun verhouding is veral deur die profete op Israel van toepassing gemaak. Hierdie verhouding is ook by tye net op ’n individu in Israel van toepassing gemaak, naamlik die koning van Israel.¹⁸¹ Jenson sê dat hierdie soort taal nie te gou as ’n figuurlike uitdrukking afgemaak moet word nie. Natuurlik is daar geen gedagte dat JHWH seksueel Israel of die koning verwek het nie. So ook sê die kerk se leerstuk van die Triniteit nie dat die Vader die

Gunton se sistematiese teologie: “The epistemological topics usually taken up as prolegomena are simply absorbed into material dogmatic sections, titled ‘The Economy of the Spirit’, ‘The Economy of the Father’, and ‘The Economy of the Son’. And note also the order: Spirit, Father and Son. When his literary executors have put the first volume into shape for publication, you will be able to read and judge for yourselves – in my opinion it is, even as the torso of what was to be a much longer work, a remarkable and creative achievement.”

Onder die opskrif “Trinitarian order” bespreek Jenson en sy kleindogter in hulle boek *Conversations with Poppi about God* (Jenson & Gold 2006), op ’n meer informele manier die volgorde van die Triniteit, maar mens hoor hierin ook Jenson se oopheid om die volgorde te herrangskik. Die dialoog gaan soos volg: “Solveig: When you say Father, Son and Holy Spirit, do you think Spirit should come between them? Poppi: What? S: Father, Holy Spirit, Son. Jesus is more important than the Holy Spirit, but since the Spirit is something the Father and the Son share, shouldn’t it be between them? The Holy Spirit is like their love. So why does it go after? Shouldn’t it be between them? P: I think so too” (Jenson & Gold 2006:39). Later fokus die gesprek weer hierop: “P: My turn. Well... look... God, the Father is what everything starts off with, right? S: Yes. P: So we name him first. And then we say that the Spirit is God’s liveliness. When we say someone is lively, we mean they are looking forward, that there are things that they are interested in. Being lively is being directed to the future. So God as the Spirit is God’s own future that he is looking forward to” (Jenson & Gold 2006:41-42).

¹⁸⁰ Cary (1999:134) wys daarop dat dit duidelik is dat Jenson die Ou Testament lees as die storie van die drie-enige God: “... the Lord’s participation in Israel’s story as the Angel of the Lord, the Name of the Lord, the Glory of the Lord – each of which is the presence of the Lord yet somehow other than the Lord – is the second person of the Trinity, a distinct character in the divine drama which is the God of Israel. The unity of the story and its God is thus a unity of dramatic coherence, traversing a historical path which includes novelty and risk – and the whole story appears inevitable only in retrospect.”

¹⁸¹ Psalm 2:7 “Ek wil vertel wat die Here aangekondig het. Hy het vir my gesê: “Jy is my seun, van vandag af is Ek jou Vader.” En 2 Samuel 7:14 “Ek sal vir hom ’n vader wees en hy sal vir My ’n seun wees.”

Seun seksueel verwek het nie. Maar, sê Jenson, die trinitêre Vader-Seun verhouding is nie om daardie rede minder bepalend vir die wese van beide nie. Israel sou dit skrikwekkend vind om te dink sy deel in die “goddelike natuur” met haar Vader. Maar ook “die Seun” in die trinitêre gebruik gee aanvanklik nie ’n goddelike entiteit te kenne nie. Dit gee net die aanspraak wat Jesus vir homself maak in sy adressering van God as Vader, te kenne. Soos ons later sal sien, is die Seun ’n ewiglike goddelike Seun slegs in en deur hierdie verhouding met die Vader.

Nadat Jenson die term “Seun” (in die konteks van Israel wat soos ’n seun teenoor God hul vader is) ontleed het, bespreek hy ’n ander klassieke trinitariese term rakende die Seun, naamlik inkarnasie. Die fundamentele stelling wat met inkarnasie gemaak word, is dat “die Seun” “vlees” geword het - met ander woorde dat hy ’n kreatuur is.¹⁸² Dit is problematies en Jenson kyk eerstens na die Ou Testament om te sien of inkarnasie só verstaan moet word. Hy sê dan dat die konsep van inkarnasie nie voorgekom het in die Skrifte van Israel nie, maar om God net as “suiwer gees” te moet voorstel sou antagonisties wees teenoor die God van Israel. Die mense van Israel het juis in “vlees” hul Seun-verhouding tot God gehad.

Jenson bespreek ook ’n ander klassieke term oor die Seun. Hy sê trinitêre taal se ander hooftitel vir die Seun is “die Woord.” Hieroor sê hy dat die “Woord van die Here” is ’n Shekinah-fenomeen – as die Woord kom bring dit ook God se teenwoordigheid. Die “Woord” word ook konseptueel baie sterk aan die skeppingsmag en daad van God gekoppel. In trinitariese teologie staan “die Woord” vir God se identifiserende kommunikasie van Homself – dit is terselfdertyd die inhoud van God se self-konsepsie én die handeling van die deel van die konsepsie. God se woord is aktueel as gesprekvoering met sekere kreature. Aanvanklik, in die skeppingsnarratief, skep God deur woorde in die derde persoon te gebruik. Dit verander ná die skepping van die mens, na ’n persoonlike seën en opdrag. Die gesprek wat so geïnisieer word deur God, duur so voort as die dialoog van die drama wat vertel word deur die

¹⁸² Jenson gebruik die woord kreatuur hier. Hy besef dit is ’n problematiese konsep in hierdie konteks en voeg dan by dat die vraag later bespreek sal word oor die verhouding van “die Seun” se realiteit as kreatuur en sy goddelikheid.

evangelie en die Skrif. God word dus geïdentifiseer deur die narratief waarvan sy woorde (deur die profete) en ons antwoorde (deur gebede) die dialoog vorm.

’n Volgende term oor die Seun word ook deur Jenson ondersoek, naamlik *Ebed*. Jenson sê dat sommige van Israel se profete praat van God se “Seun”, en ander profete (van die ballingskap) praat van haar as “die Here se *Ebed*” – dit is ’n lid van die huishouding van God. ’n Ebed word nie net versorg in die huishouding nie, maar het ook take om te verrig. Israel kan dus verstaan word as die dienskneg én die gemeenskap wat gedien moet word deur die Dienskneg. Die visie van die Dienskneg wat sou kom deur die inkarnasie was nie net iets wat reeds voorsien was in byvoorbeeld 2 Jesaja nie, maar ook ’n patroon wat begin sigbaar raak het wat in hierdie rigting gedui het. Jesus adresseer sy God as “my Vader” en saam met hom adresseer ons dieselfde God as “ons Vader.” Jesus en ons adresseer God op hierdie manier as die God van Israel. Die God van Israel kan daarom die God van Jesus en sy kerk wees slegs in die mate wat Israel terselfdertyd die Seun en die gemeenskap van die Seun is.

Israel se hoop vir ’n individuele menslike agent van die Here se beloftes, verskyn in Israel self wanneer die beloftes waardeur sy leef onthul word in hul eskatologies mag. Eksplisiete hoop vir die “Messias”, die gesalfde, in kanoniese Israel of Judaïsme, is eenvoudig een element binne ’n totaliteit van verwagtinge, sê Jenson. Net so is die kerk se verstaan van Jesus se Messiasskap, maar een interne aspek van ’n algemene konsentrasie van Israel se hoop op en om hierdie een Israeliet. In Israel se hoop was “die” Messias die koning vir wie God uiteindelik stuur om die Dawidiese koninkryk te kom herstel.

In Jenson se teologie word God se realiteit as Seun nagespeur vanuit die geloofsperspektief dat die opstanding inderdaad plaasgevind het. Jenson sê egter dat dit belangrik is dat die apostoliese kerk die Skrifte se eskatologie baie dieselfde gelees het as party kontemporêre Judaïsme – vir beide dui die hele Skrif op een groot eskatologies gebeurtenis waarvan al die verwagtinge wat tot dusver bespreek is, maar net sekere aspekte daarvan is. Eers as Jesus

se dissipels na sy opstanding terugkyk na die tekste, is hulle in staat om die een gebeurtenis raak te sien – hier glo hulle in die Skrif as geheel.¹⁸³

Jenson wys daarop dat dit in die hart van die Ou Testament lê dat Israel 'n seën vir al die ander nasies sou wees en dat God hulle so voor Hom sal vergader. Indien dit só verstaan word dat Israel se doel net vervul kan word deur die konklusie van hierdie wêreld se geskiedenis en die begin van 'n nuwe realiteit, dan is daar geen spasie oor waarin hierdie “vergader en seën” kan plaasvind nie. Deur Jesus se opstanding, wat voor dit plaasvind, open daar dus 'n gaping vir die kerk en sy missie. Hierdie gaping of spasie akkommodeer ook God se identifisering deur sondige mense. Die geskiedenis van die mense met wie God identifiseer (Israel en die kerk), laat ruimte vir net twee moontlike uitkomstes: óf die mense moet sondeloos word, óf God moet 'n sondaar word. Hierdie teenstrydighede word opgehef in die individu Jesus Christus, wat sondeloos is, terwyl die gemeenskap wat in verhouding tot hom staan sondig is.

Wie is die Seun? Jenson antwoord dat die Seun op verskeie maniere geïdentifiseer kan word in die verhaal van God met Israel. Hy vind Hom in die terme Israel, Woord, Ebed en in die eksplisiete verwagte Messias. Jenson fokus veral daarop om die drie-enige God – en spesifiek hier die Seun – se rol te beskryf in die Ou Testament. Sy identiteit as die tweede karakter van die Triniteit is natuurlik meer opsigtelik in die Nuwe Testament en Jenson noem dit net kortliks – dit word later in sy sistematiese teologie meer breedvoerig bespreek. Die volgende persoon van die *dramatis dei personae* moet nou geïdentifiseer word, naamlik die Gees.

4.2.2 Die Gees

In die identifisering van die Bybelse *dramatis dei personae*, vind ons ook die “Gees van die Here.”¹⁸⁴ Jenson sê dat in die geskiedenis van die Gees se

¹⁸³ Johannes 2:22 “Later, nadat Hy uit die dood opgewek is, het sy dissipels daaraan gedink dat Hy dit gesê het, en hulle het die Skrif en die woorde van Jesus geglo.”

Bybelse self-presentasie, loop dit teenoorstaande aan die van die Seun. Die Seun word byvoorbeeld geïdentifiseer deur verskeie terme: Woord, Dienaar, Messias, ensomeer. Die Gees verskyn net as 'n enkele realiteit van die begin af, naamlik Gees. Daar is tog klemverskuiwings tussen die Hebreeuse en Griekse verwysings na die Gees. Die “*ruach* van die Here” is in die eerste plek die Here se asem, die wind van sy lewend wees. Anders gestel: die Gees van die Here, is sy lewe soos wat hy hom transendeer om 'n ander realiteit as hyself te laat lewe. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die Here se *ruach* wat oor die Rooi See geblaas het om so die Eksodus te bewerkstellig.

As 'n *persona* in die Ou Testamentiese narratief verskyn die Gees in twee kontekste. In die eerste is die Here se *ruach* sy historiese werking deur Israel se leierskap soos Moses, die rigters en die vroeëre konings. In die tweede konteks is die Gees die agent van profesie. In die konteks van Jenson se sterk eskatologiese teologie, is dit belangrik om te let op hierdie tweede konteks: die identiteit van die Gees wat kom om die geskiedenis te beweeg deur die roep van profete. Jenson sê dat in die latere Israel was die belofte wat Israel moes hoor juis die belofte van God se eie lewe – dit is van sy Gees: “so sal dit wees totdat die Gees (*ruach*) van Bo af op ons uitgestort word.”¹⁸⁵ Die gronde van eskatologiese hoop is dus inderdaad dat die Here die Gees gee en daarom die God van lewe is en nie van die dood nie. Hierdie vorm die basis van Jenson se sterk eskatologie wat later bespreek sal word.

Jenson sê dat daar vir Israel twee verdere stappe nodig was om die Gees te kon identifiseer – om vir hulle sigbaar te word. Die eerste word eksplisiet gestel in Israel se Skrifte, naamlik die identiteit van die beleefde profetiese Gees deur die beloofde eskatologiese uitgestorte Gees. Die sintese is aan die een kant messiaans – die Messias sal universele vrede bring, want die Gees sal op hom rus - en aan die ander kant gemeenskaplik – die Gees sal uitgestort word op

¹⁸⁴ In Afrikaans word normaalweg van die “Heilige Gees” gepraat. Hier (en vir die res van die studie) word egter net om pragmatiese redes en in navolging van Jenson (se Engels) van “Gees” gepraat.

¹⁸⁵ Jesaja 32:15

alle vlees.¹⁸⁶ Die tweede stap is hoop vir die mense wat die profetiese Gees het, juis omdat hulle bymekaar gemaak word deur 'n messiaanse profeet. Tussen hulle is 'n draer van die Gees wie se profetiese missie dit is om die gewer van die Gees te wees.

As 'n *persona* in die Nuwe Testamentiese narratief verskyn die Gees deur Jesus as die profetiese draer van die Gees. Die gesalfde een dra die Gees juis om daardeur die Gees te gee: dit word eenparig in die sinoptiese Evangelies gestel dat Jesus sal doop met die Heilige Gees. In die evangelie van Johannes lees ons dat die Gees “sy gesig begin wys” (ST1:88). Met die heengaan van Jesus praat Jesus oor die Gees as iemand soos hyself wat in sy eie verhouding tot die Vader staan: “Ek sal die Vader vra en Hy sal vir julle 'n ander Voorspraak stuur ... naamlik die Gees ...”¹⁸⁷ Soos wat die Gees sy gesig begin wys, sê Jenson, begin die kerk verskyn. Die Messiaanse gemeenskap is 'n enkele gemeenskaplike profeet. Jenson sê die kerk vervang (supersede) nie vir Israel nie. Die kerk is die gemeenskap van “Jode en heidene.” Sy is Israel wat vervul is deur die identifikasie met haar Messias en wat daarom oop is vir die eskatologies bymekaar maak van al die nasies.¹⁸⁸

Die Seun en die Gees is tot hiertoe in 'n verskeidenheid van skriftuurlike diskoers as *personae* van God se verhaal, buiten Homself, geïdentifiseer. Hierdie identifisering hang natuurlik af van die lering van die Triniteit. Tog, sê

¹⁸⁶ Joël 2:28 “Wanneer dit alles gebeur het, sal Ek my Gees laat kom op al die mense, julle seuns en julle dogters sal as profete optree, julle oumense sal drome droom, julle jong mans sal visioene sien.”

¹⁸⁷ Johannes 14:16-17 16 “Ek sal die Vader vra, en Hy sal vir julle 'n ander Voorspraak stuur om vir ewig by julle te wees, naamlik die Gees van die waarheid. Die wêreld kan Hom nie ontvang nie, omdat hulle Hom nie sien en Hom nie ken nie. Maar julle ken Hom, omdat Hy by julle bly en in julle sal wees.”

¹⁸⁸ Oor die kerk se verhouding tot die Jodedom sê Jenson dat supersessionisme afgewys moet word. Supersessionisme definieer hy (Jenson 2003b:5) as “... in the current semi-technical sense, is not the church's claim to be Israel. It is the theological opinion that the church owns the identity of Israel in such fashion as to exclude any other divinely willed Israel-after-Israel.”

Hierdie beskouing hang vir Jenson nou saam met sy verstaan van die verhouding tussen Triniteit en tyd. Soos later gesien sal word omskryf Jenson die drie-enige God se ewigheid onder andere as getrouheid. Dit is dan juis in sy getrouheid (ewigheid) aan die volk van die Ou Testament wat maak dat hulle nie “supersede” word deur die kerk nie. Jenson verduidelik sy argument in sy en Braaten se boek, *Jews and Christians. People of God* (2003), en in 'n artikel (Jenson 2000d:43-56): “Toward a Christian Theology of Israel.” Soulen (1999:25-54) se artikel, “YHWH the Triune God,” sluit ook hierby aan.

Jenson, sien baie rabbi's dikwels dieselfde drie: God is “aan die begin”, die Gees is die krag van en na die end en die Shekinah is die bemiddeling van die twee.¹⁸⁹

Jenson maak hier 'n belangrike skuif in terme van die verhouding tussen Triniteit en tyd. Hy sê dat die verskil tussen verlede en toekoms, en die tye se ontmoeting in 'n skynbare (specious) hede, is 'n onvermygbare metafisiese feit – die feit van ons temporaliteit. Omdat godsdiens die kultivering van ewigheid is, of 'n soort raamwerk om ons tydelikheid is, is “trippel-patrone” eie aan godsdiens. Die spesifieke hoedanigheid van die drie-enige God, is nie dat hy drie is nie, maar dat hy elke pool van tyd inneem as 'n *persona dramatis* – juis dít karakteriseer Israel se storie van God.¹⁹⁰

Jenson se vraag oor die identiteit van die Triniteit antwoord hy dus met die identifisering van die Seun en Gees as deel van die *dramatis dei personae* saam met die Vader. Die Gees, het ons gesien, is die krag van die eskatologiese toekoms wat die mensdom en skepping intrek in God. Die Gees skep en woon in die kerk as die krag van daardie toekoms. Die Vader (wat eers dan later deur Jenson bespreek word) is die skepper en arche. Die Seun tree as bemiddelaar tussen hulle op. Jenson identifiseer dus nie net die persone van die Triniteit nie, maar koppel ook 'n tyddimensie aan hulle elkeen toe. Die begin, middel en end van die goddelikheid kom ooreen met die begin,

¹⁸⁹ Jenson (ST1:89) verwys na 'n skrywe van Isaac Rottenberg waarin hy sê: “Even a cursory reading of the Targumim will show that almost all divine appearances in the Hebrew Bible and virtually every act of God are attributed to the *Memra* and the Holy Spirit.”

¹⁹⁰ Die punt word net inleidend deur Jenson hier gemaak, want Jenson spesifiseer later die verskillende pole van tyd in terme van die drie persone van die triniteit. Dit is ook onder andere op hierdie punt wat Jenson (ST1:217) kritiek lewer op Karl Barth se teologie: “Yet there is something Barth did not say that must be said, and with emphasis. Simply that source and goal are real in God would not make his eternity a ‘duration,’ a *temporal* infinity. He is *temporally* infinite because ‘source’ and ‘goal’ are present *and* asymmetrical in him, because he is primally future to himself and only thereupon past and present for himself. It is in that he is Spirit that the true God avoids – so to speak – the timelessness of mere form or mere consciousness.”

Jenson (ST1:218-219) verduidelik dan verder oor die pole van tyd en die Triniteit: “We may begin by noting the connection between the poles of time and the mutual triune roles of Father, Son, and Holy Spirit. That this connection has often been the occasion of modalist puerilities must not prevent us from reckoning with it. The Father is the ‘whence’ of God’s life; the Spirit is the ‘whither’ of God’s life; and we may even say that the Son is that life’s specious present.”

middel en end van die Skriftuurlike narratiewe. Hierdie is 'n belangrike aspek van Jenson se hele teologie rondom die verhouding tussen die Triniteit en tyd.

Nie net die Seun en die Gees verskyn egter as *dramatis dei personae* nie, maar ook die God wie se Seun en Gees dit is – van wie hy die Vader en sender is. Jenson sê dit bring mens by 'n volgende misterie: die God van Israel verskyn self as een van die *personae dramatis* van die God wie Hy werklik is. Dit is die diepste misterie van sy identiteit en die finale noodsaaklikheid in die leerstuk van die Triniteit. Die volgende noodsaaklike stap in Jenson se teologie is dus om oor die Vader as *personae dramatis* te besin. Hy bespreek dit in die konteks van die Seun en Gees se “een wese” met die Vader.

4.3 Die Seun en Gees se een wees met die Vader

Die Seun en Gees se “een wese” met die Vader staan in die hart van trinitariese teologie.¹⁹¹ Jenson sê oor die leerstuk van die Triniteit, dat dit nie soseer 'n homogene samestelling van proposisies is nie, maar eerder 'n taak. Dit is die kerk se voortgaande poging om die Bybelse God se hipostatiese wese te herken en daaraan getrou te bly. Hoe weet ons dus dat die Seun en Gees een wese is met die Vader? Vir Jenson lê die historiese begin van hierdie leerstuk grotendeels by die kerkvaders. Hulle het nie, soos dikwels veronderstel word, die evangelie gehelleniseer nie, maar gepoog om hulle eie vooraf gegewe Hellenisme te evangeliseer. Hierin het hulle volgens Jenson baie goed geslaag.

Die hoofgetuie van die primêre trinitarianisme (Seun en Gees se een wees met die Vader) was volgens Jenson egter nie die kerkvaders nie, maar die Nuwe Testament self. Aanvanklik was daar deels trinitêre logika wat die spreke oor God en die spreke oor Christus, direk verbind het. Die titels en beelde waardeur die eerste Christene God se identifisering met Christus uitgedruk het se eklektisisme en uitruilbaarheid was opvallend. 'n Voorbeeld

¹⁹¹ In hoofstuk ses van sy sistematiese teologie gaan dit juis vir Jenson daaroor dat die Seun en Gees “van dieselfde wese is” as die Vader. Die titel van die hoofstuk sê dit reeds: “Of One Being with the Father.”

hiervan is: Christus se verhouding tot God is so dat God self geïdentifiseer word deur die verhouding en as die een in so verhouding. Die titels waardeur Jesus geadresseer en verkondig was was ook meer narratief as konseptueel.

Oor die algemeen is dit 'n voller trinitariese logika wat die Nuwe Testamentiese taal bepaal. Die skool van hierdie logika was die kerk se liturgie. Veral Paulus se navolging van hierdie logika is nougeset. Hy beskryf sy roeping as "... om in die diens van Christus Jesus onder die heidennasies te werk. Dit is my priesterlike taak om die evangelie van God aan hulle te bedien, sodat daar uit die heidennasies 'n offergawe mag wees wat vir God aanneemlik is en deur die Heilige Gees geheilig is."¹⁹² In Romeine 8 ontwikkel Paulus vanuit 'n voorsetsel en predikatiewe struktuur feitlik 'n hele sistematiese teologie. Die volle trinitariese ekwivalente van Filippense of Hebreërs se Christologiese beelde verskyn eers later. Die een groot Nuwe Testamentiese skat, sê Jenson, is egter Openbaring.

'n Laaste item van die Nuwe Testament se primêre trinitarianisme waarvan vermelding gemaak moet word, is Jesus se gebed in Johannes 17. Dit kan volgens Jenson net verstaan word as 'n innerlike diskoers van die Triniteit wat blootgestel is aan ons meeluistering. As dit net as 'n gebed aan God van iemand anders as Hy verstaan word, is dit eenvoudig godslastering. Meer nog: die evangelie vertel eksplisiet die gelyktydige en identiese verloop van Jesus se lewe in Israel met sy dissipels én sy lewe met die Vader as Seun.¹⁹³ Daarom is die Nuwe Testament 'n hoofinspirasie in die ontwikkeling van die trinitêre leerstuk.

Die een wese van die Seun en Gees met die Vader (die primêre trinitarianisme) word dus volgens Jenson geïdentifiseer deur die kerkvaders en

¹⁹² Romeine 15:16

¹⁹³ Hierdie observasie sê Jenson self, kan as sleutel tot die hele eerste volume van sy sistematiese teologie, *The Triune God*, wat handel oor die identiteit van die drie-enige God, verstaan word. Dit stel ook die vraag oor goddelikheid – en veral die Triniteit – en tyd aan die orde. Jenson (ST1:93) sê: "Moreover, we may take this observation as a key to the whole book: this Gospel explicitly recounts the simultaneous and identical course of Jesus' life in Israel with his disciples and his life with the Father as the Son. So read, this Gospel has been a chief New Testament inspiration of developed trinitarian doctrine. Read otherwise, it always resists coherent interpretation."

in die Nuwe Testament. In laasgenoemde is dit in besonder deur die titels wat Christene vir Christus en God gebruik, deur die kerk se liturgie soos deur Paulus beskryf en deur die gebed van Jesus in Johannes 17. Hiermee is God se identiteit as Triniteit deur Jenson geïdentifiseer en die eerste vraag wat hy hieroor vra is – kenmerkend van sy teologiese fokus – oor goddelikheid en tyd.

4.3.1 Goddelikheid en tyd

Om te sê dat die evangelie eksplisiet die gelyktydige en identiese verloop van Jesus se lewe (1) in Israel met sy dissipels én sy lewe (2) met die Vader as Seun, vertel, bring mens voor die vraag oor goddelikheid en tyd.

Jenson bespreek hierdie vraag in detail en sê dat die Grieke goddelikheid geïdentifiseer het deur metafisiese predikate. Die mees basiese van hierdie predikate is tydloosheid: 'n immuniteit teen tyd se gebeurlikhede en spesifiek teen die dood – dít waardeur tydelikheid afgeforseer word. Aristoteles het lank terug reeds gevra: “Kan dit wees dat alle dinge verbygaan?” Hierop het die Griekse religie en Griekse teologie (“filosofie”) passievol aangedring dat die antwoord nee is. Die Olimpiese gode was byvoorbeeld “die onsterfbare” en niks meer was van hulle vereis nie. In hierdie diskoers van die Grieke, is goddelikheid 'n kwaliteit wat geanaliseer kan word as basies 'n immuniteit teen tyd, plus 'n arbitrêre ander eienskap. Omdat goddelikheid 'n kwaliteit is, kan dit volgens die Griekse denke, wissel – daar kan meer of minder daarvan wees. Soos wat iets byvoorbeeld meer of minder rooi kan wees, kan iets meer of minder goddelik ook wees. Die mate van goddelikheid kon met ander woorde wissel in die mate wat dit tyd kan weerstaan. Die siel kan byvoorbeeld as onvernietigbaar beskou word en in dié opsig is dit goddelik, maar dit is nie so goddelik soos ander waarhede nie.

Vir Jenson het hierdie interpretasie van ewigheid (as die kontradiktoriese van tyd) die Mediterreense antiekheid se spirituele sekuriteit gevestig, maar dit ook bedreig. Die sekuriteit het daarin gelê dat tydlose goddelikheid voorgehou was as die ordende fondasie van tyd se andersins betekenislose voortvlietende opeenvolgings. Die bedreiging het egter ook gevolg, want vandat die

verhouding van ewigheid tot tyd gevestig is deur suiwer ontkenning, kon die verskil tussen ewigheid en tyd ook aangevoel word as blote diskontinuiteit. Hier was 'n diskontinuiteit tussen twee soorte realiteite: die een waarin ons beperk/begrens word (die menslike wêreld) en die ander waarin alle lewe en waarheid tuis is (die goddelike wêreld).

Teen die tyd dat die evangelie die wêreld van Mediterreense antiekheid bereik het, was hierdie vervreemding 'n oorweldigende ervaring en was die strewe van ontsnap uit die begrensing/beperktheid van tyd, die een groot begeerte en dinamiek van godsdiens. Om die gaping te oorbrug tussen tyd en goddelikheid het die laat antiekheid 'n laaste soort hulpbron gehad: goddelike kapasiteit kon in grade ingedeel word en daardeur kon 'n relatiewe goddelikheid geskep word. Só kon daar relatiewe temporele wesens moontlik wees wat die twee realiteite aan mekaar kon bemiddel.

Toe die evangeliese diskoers in hierdie wêreld waarin hierdie teologie self-evident was aangevoer word, het sekere vrae noodwendig gevolg. Die vreemde van die evangelie was dat dit op een of ander manier die Seun en die Gees met God geïdentifiseer het en daarom die vraag: hoe goddelik is die Seun en die Gees? Wat is die Seun en die Gees se metafisiese predikate? Hoe is toegang tot God hier deur hulle (in die evangelie) bemiddel? Die antwoorde hierop het verreikende gevolge vir die teologie gehad en daarom gaan Jenson in detail hierop in en kyk spesifiek na een sentrale lyn van Christelike denke in die tydperk van 150 nC tot 400 nC. In hierdie tydperk is dan ook die groot beslissings oor Jesus (en die Gees) se goddelikheid in die kerk geneem.

Jenson sê dat die Christen-denkers wat eerste hierdie vrae (oor die Seun en Gees se goddelikheid) opgeneem het, het sonder veel kritiek die Mediterreense weergawe van ewigheid en goddelikheid aanvaar. Justinus Martyr definieer byvoorbeeld goddelikheid as onveranderlikheid.¹⁹⁴ Hiermee

¹⁹⁴ Jenson (*ST1:95*) sê: "Justin Martyr, the archetypical converted 'philosopher' who effectively initiated the tradition ... defined deity as immutability and brought with this definition the usual

word die normale tyd-ontkennende predikate saamgesleep. Van hierdie predikate staan “onverstoobarheid” (impassibility) – die immuniteit teen lyding en temporele gebeurlikhede in die algemeen – sentraal.¹⁹⁵

Jenson wys dus daarop dat daar in die beskrywing van goddelikheid en tyd vroeg reeds probleme bestaan het in die leerstuk van die Triniteit. Die probleem was dat die Griekse denkraamwerk die kerkvaders sekere soort aanvanklike aannames laat maak het en sodoende was teologie gebind aan ’n interpretasie van die goddelikheid van die Seun en Gees, as ’n soort dubbele bemiddeling. Met ander woorde, die Seun en die Gees moes, soos ander laat-antieke redders, op só manier goddelik wees, dat hulle ons toegang van tyd en tydelikheid tot die tydlose volle goddelikheid kon bemiddel. Hulle modus van goddelikheid moes verder ook die dissonansie tussen die kulturele en Bybelse manier van praat oor God bemiddel.

4.3.2 Modalisme en subordinasionisme

Terwyl die Christelike teologie vasgevang was in hierdie soort aannames, was daar volgens Jenson net twee opsies moontlik vir die verstaan van die goddelikheid van die Seun en die Gees saam met die Vader: modalisme en subordinasionisme.

repertoire of time-denying predicates, centrally ‘impassibility’, that is immunity to suffering and temporal contingency in general.”

¹⁹⁵ Vir Jenson is die “oersonde,” wat gelei het tot die kerklike verdeeldheid na Nicea, die patristiese trinitarianisme wat ondermyn is deur sy onvermoë om te breek met hierdie aksioma van goddelike onverstoobarheid (impassibility). Paul Carey (1999:133) gee hieroor ’n goeie perspektief op Jenson: “Jenson traces the problems which structure (and fracture) today’s ecumenical theology to this most decisive conversation of the Christian tradition. The religious understanding of ancient mediterranean Gentiles became an articulate theology in the writings of Greek philosophers, whose concept of the divine as timeless eternity was the most powerful rival to Jewish and Christian conceptions of God as historical redeemer. In locus after locus, Jenson’s solutions to the problems of ecumenical theology involve uncovering an undigested nugget of philosophical timelessness (often operating as a hidden assumption common to both sides in a theological dispute) and suggesting ways to complete the evangelization the fathers started.”

Die eerste was *modalisme*.¹⁹⁶ Hiervolgens word God self bo tyd geallokeer, en só bo die Bybelse narratief se onderskeid van die *personae dramatis dei*. Vader, Seun en Heilige Gees is dan net onderskeie rolle wat God aanneem in die fases van die verlossings-geskiedenis. Die taal van die Griekse teologie word gebruik vir God se eie realiteit (tydloos/ewig) en die Bybels narratief word gebruik ter wille van sy temporele aanpassings. Modalisme word die teologie van die vromes en die onnadenkendes en dit bly só tot die end van die 2de eeu. Dit het 'n aanhang gekry, want dit blyk om die Bybelse narratief te volg sonder om te veel intellektuele vrae te vra. Dit verraaï egter blatant die drie-enige narratiewe, sê Jenson, want modalisme laat God nie toe om met enige van sy drie-enige *personae* te identifiseer nie – dit ontken dat enige deel van die Bybelse storie oor God self gaan. Hierdie soort beskouings druis heeltemal teen Jenson se eie opvattinge oor die identiteit van die Triniteit in.¹⁹⁷

Die tweede opsie was *subordinasionisme*.¹⁹⁸ Hierin is probeer om een van die drie persone met God self te identifiseer – dit moes gewoonlik dan die Vader wees in sy identifikasie met die God van Israel. Die Vader word dan voorgestel as ten volle tydloos, en die Seun en die Gees kan dan toegelaat word om hulle Bybelse rol te speel – ondergeskik aan die Vader. Ook hierdie opsie is natuurlik vir Jenson onaanvaarbaar. Hy sê die *apologete*¹⁹⁹ het gewerk binne 'n subordinasionele teologiese struktuur. Eers 'n eeu en 'n half later is dit afgebreek en verklaar Basil die Grote hieroor: “Those who teach subordination and talk about first, second and third, ought to realize they are introducing ... Greek polytheism into Christian theology.”²⁰⁰

¹⁹⁶ Modalisme word deur Miethe (1988:139) in *The Compact Dictionary of Doctrinal Words*, beskryf as: “A heresy stressing the radical unity of God. Modalism teaches that the three parts of the Trinity – Father, Son, and Holy Spirit – are merely different modes, or manifestations, of God, rather than three distinct persons who are at the same time one in substance.”

Die dwaling gaan dus daaroor dat God as radikaal een gesien word. Die drie dele van die drie-eenheid is net drie manifestasies van God en nie drie persone wat ook een in substansie is nie.

¹⁹⁷ Jenson (ST1:150) skryf: “It is the ... function of trinitarian propositions to say that the relations that appear in biblical narrative between Father, Son and Spirit are the truth about God himself.”

¹⁹⁸ Subordinasionisme word deur Miethe (1988:199) beskryf as: “A view of the relationship of the Father and Son which subordinates the Son to the Father in essence and status and endangers the Son's divinity.”

¹⁹⁹ In Jenson se uiteensetting gaan dit hier oor die eerste postbybelse teoloë vanaf Justinus Martir in die middel van die 2de eeu tot Origenes in die middel van die 3de eeu.

²⁰⁰ Hierdie is 'n aanhaling uit *Orations* van Gregorius Nazianzus (ST1:96).

4.3.3 Die Apologete

Jenson sê dat die apologete van hul voorafgaande Griekse teologie gebruik het om die goddelikheid van die *Seun* in verhouding tot die Vader te interpreteer. In Christus, sê hulle, is die “Logos” geïnkarnear. In die religieuse taal van die Mediterreense antiekheid verwys die “Logos” (vertaal as die Woord) beide na die sin wat die wêreld maak (’n herkenbare orde), en na die uitdrukking van daardie sin. Die Grieke het net tydlose patrone van verandering, as orde gereken. In soverre die wêreld dus sulke orde vertoon, was die kosmiese Logos verstaan as self tydloos en daarom goddelik. Maar indien God apart verklaar word, soos in subordinasionisme, dan moet die Logos beide die sin van die wêreld wees en dit in God waaruit dit voortvloei – die goddelike “rede.” Die wêreld self beliggaam dan die uitdrukking van hierdie rede. God se Logos het dan dus beide ’n begin in God én dit is geïmpliseer in die temporele wêreld. Daarom is dit temporeel relatief tot God self en so ook relatief goddelik. As die relatiewe goddelike Rede in ons temporele wêreld, kan só Logos as bemiddelaar optree tussen goddelikheid en ons wêreld. Volgens Jenson het die apologete in hulle verstaan van die Logos die toepaslike Bybelse lering daarvoor probeer stel en die Logos as Woord van God gesien. In die Skrif is Woord egter eerstens God se “spreke.” Hierteenoor is die antieke heidense Logos (as Sin van die wêreld) hoegenaamd nie spreke nie.

In die Apologete se teologie, is die *Vader* (as God self), bo die temporele betrokkenheid van die Bybelse narratief gestel. Hy kon nie “in die paradys geloop” het, of gepraat het met die profete nie. Maar die Logos as ondergeskikte goddelikheid – as goddelik vanuit die perspektief van temporele wesens maar temporeel vanuit die perspektief van God – kan dit oorbrug. Die inkarnasie beteken dus dat daar in Christus die goddelike Sin *van* die wêreld verskyn het *in* die wêreld.

Die apologete het die *Gees* religieus erken, maar hulle het geen duidelike plek vir hom in hulle denke – wat intrinsiek binêr is – nie. Die bemiddeling wat dus moet plaasvind is vertikaal tot tyd: tyd as ’n eenvormige sfeer moet bemiddel word tot ’n ander sfeer beter en hoër as dit. Al wat die apologete religieus

trinitêr gemaak het, sê Jenson, was hulle kerk se liturgiese lewe, en nie hulle teologie nie.

In die eerste helfte van die derde eeu was die laaste ware apologet Origenes van Alexandria op die toneel. Jenson sê dat Origenes so ver as moontlik die Logos-teologie met die kerk se liturgiese trinitarianisme probeer sintetiseer het. Oor veral drie sake bied Origenes in die tyd antwoorde.

Eerstens het hy 'n manier gevind om die werk van die Heilige Gees te inkorporeer in die apologete se skema van bemiddeling. Dit het hy gedoen deur die werk van die Vader, Seun en Heilige Gees voor te stel as 'n soort omgedraaide stapsgewyse kegel. Die Vader gee wese aan alle kreature, die Seun maak die kennis van God oop aan alle kreature vir wie kennis moontlik is, en die Gees voer 'n soort heiligmaking van hierdie kreature uit. Die antiekheid se skema van bemiddeling kry dus hier met Origenes se “omgedraaide kegel”, 'n trinitêre struktuur. Jenson sê Origenes het die Logos-teologie vervolmaak deur eerstens die laat-antieke filosofie en mitologie se magtigste enkele begrip te ontgin: die estetiese “beeld.” Om 'n beeld van iets te wees is 'n bepaalde modus van wese. Origenes vind in die Skrifte die Logos as die Beeld van die Vader – ons is geskep na daardie Beeld om die beeld te wees van die Beeld.

Tweedens het Origenes 'n konseptuele en Bybels aanvaarbare interpretasie van die *Seun se “geboorte”* van die Vader gebied. God bestaan as die objek van sy kennis daarin dat God homself ken. God-as-sy-eie-objek is wesenlik anders as God self. Omgekeerd bestaan die Logos as en slegs wanneer hy die Vader beskou – hy is die Vader se self-refleksie. Hierdie theologoumenon, sê Jenson, word later 'n permanente deel van trinitarianisme.

Laastens stipuleer Origenes dan dat hierdie “verwekking” van die Seun, 'n ewige verwekking is. Hiermee ontken Origenes die algemeen veronderstelde gelykwaardigheid tussen dit om 'n begin te hê en dit om 'n temporele begin te hê.

Jenson oordeel dat Origenes se invloed omvangryk was. Teen die draai van die derde en vierde eeue was die meeste biskoppe en ander Grieks-sprekende kerklike leermeesters van die Oosterse ryk min of meer teologiese volgers van Origenes. Die volgeling het gewissel van die wat sy kerklike trinitarianisme waardeur het, tot die wat sy manier van subordinasionisme gevolg het. Dit was hierdie kerk, die Oosterse kerk, wat vir eeue lank die teologiese onderneming verder gevoer het. Jenson sê die Latyns-sprekende Weste het in die meeste gevalle net theologoumena ingevoer soos wat hul dit benodig het.

Volgens Jenson het die onstabiele van Origenes se teologie 'n algemene teologiese onstabiele in die derde en vierde eeuse kerk veroorsaak. Die sintese van Origenes was inderdaad onstabiel, want die vraag was hoe goddelik is die Logos dan nou werklik? Die Bybelse antwoord was dat daar geen grade is nie – jy is of Skepper of nie. As God geïdentifiseer word as die Skepper, dan is die Logos eenvoudig God as hy die Skepper is. As hy nie die Skepper is nie, is hy glad nie goddelik nie. Die vraag oor die goddelikheid en die een wese van die Seun en Gees is dus steeds nie voldoende beantwoord nie en Jenson kyk volgende na die antwoorde wat die Ariane probeer bied het.

4.3.4 Die Ariane

Die krisis van Origenes se onstabiele teologie is op die spits gedryf deur 'n Egiptiese priester (van die eerste kwart) van die vierde eeu, naamlik Arius.²⁰¹ Arius en die oorspronklike Ariane was onderskei deur hulle bondige manier waarop hulle hul teologiese proposisies gestel het. Vanuit hierdie opsommende stellings het hulle die konsekwensies geïdentifiseer en dan het hulle probeer om dit te hanteer. Jenson sê dat sommige van hulle oortuigings Bybels was en dat ander weer duidelik deel van hulle eie kultuur was. Vier van hulle algemeenste oortuigings was:

²⁰¹ Daar is bitter min bekend oor Arius en hy het self min geskryf. Jenson (ST1:100) sê Arius het tog wel aan die begin van die vierde eeu hierdie krisis op 'n spits gedryf met sy teologiese standpunte.

Die Ariane het eerstens aangedring op 'n besondere bondige stelling oor God se essensiële botsing met temporele realiteit. Hulle sê dat God nie op enige manier kan “af buig / verlaag word” tot kontak met mense nie.

Tweedens, het die Skrif hulle geleer dat verlossing 'n God vereis wat die menslike redding bo sy eie onverstoorbareheid kan plaas. 'n God van wie dit waar kan wees dat hy soos 'n mens kan huil en ly – soos dit inderdaad met die Seun die geval is.

Die twee bogenoemde punte is duidelik in konflik met mekaar en in punt drie probeer Arius die konflik oplos. Hy doen dit deur gebruik te maak van 'n stelsel van onderskeidende stappe van godheid. Hierin was Arius onkrities afhanklik van 'n laat Platonisme wat die hele spektrum van wese in iets soos 'n stel diskrete stappe ontwikkel het. Hierdie stelsel bied egter vir Arius die oplossing vir die probleem van sy eerste twee konflikterende punte, want hy sê die Logos is 'n volle stap minder goddelik as God self en daarom kan die Logos ly en kan Hy ons redder wees. Jenson sê oor hierdie antwoord van Arius dat dit eintlik maar net weer 'n stomp, maar dalk meer Bybelse manier is, om by die destydse algemeen aanvaarde *subordinasionisme* te eindig.

Laastens was die Ariane op grond van die Skrif ook oortuig dat God die Skepper is en alle ander dinge kreature. Hulle konklusie hieruit het hulle met nadruk laat verkondig (juis dit wat al die ander probeer onderdruk het): as die Logos 'n ontologiese stap laer is as God self, dan moet die Logos 'n kreature wees. Die Ariane bely dus formeel: “God has originated an only Son ..., his perfect creature.”²⁰² Die logiese reaksie hierop is een wat sê dat omdat Christene die Logos aanbid, aanbid hulle 'n skepsel, en dit is afgodsdienste.

Die Ariaanse strydvraag het begin toe Arius sy biskop, Alexander, se entoesiasme vir die leerstuk van ewige verwekking afgewys het. Arius het gesê hulle stem nie saam met die wat sê “altyd God, altyd Seun” nie.

²⁰² 'n Aanhaling uit Arius se *Letter to Eusebius* (ST1:101).

Alexander het reageer deur 'n sinode bymekaar te roep om Arius en sy volgelinge af te sit. Die Ariane doen toe 'n beroep op biskop Eusebius van Nikomedia om hulle te ondersteun en Eusebius begin toe 'n veldtog met die doel. Uiteindelik het die biskoppe van die Grieks-sprekende kerk heftig reageer met sinodes en veroordelings oor die twee onversoenbare standpunte: om die onverstoortbaarheid van God te veronderstel én die aanbidding van die gemanifesteerde gevoelige (passible) geïnkarneerde Logos.

Volgens Jenson was hierdie dispuut gevoer rondom twee groepe sleutelwoorde. Aan die een kant was dit die Ariane wat oor die Logos besef het dat hy 'n baie spesiale soort skepsel moet wees, amper nie een nie. Om te sê hoe presies hy 'n skepsel is maak die Ariane gebruik van die aanvaarde leerstelling dat die skepping uit niks geskep is, en dat voor daar enige kreature was, was net God daar. Hulle spesifiseer die Logos se ontologiese status dan deur te sê:

1. “*daar was wanneer hy nie daar was nie.*”²⁰³ Hiermee sê hulle die Logos was afwesig in daardie “voor alles” waar net God was.

Die leerstuk van die Logos se ewige oorsprong plaas sy geboorte in hierdie “voor alles.” Maar volgens die Ariane sal dit die Logos óf “nie-verwek” soos God self maak – wat God se uniekheid aantast – óf dit sal sy oorsprong in God self as gebeurtenis plaas – wat God se immuniteit teen sulke dinge soos gebeure aantast. Daarom volg die Ariane se tweede basiese aanspraak:

2. “*die Seun is nie nie-verwek en hy behoort op geen manier tot die Nie-verwekte.*”²⁰⁴

Aan die ander kant van hierdie dispuut was daar die formuleringe van die konsilie van Nicea. Dit word vervolgens bespreek.

4.3.5 Nicea

²⁰³ Die stelling “there was when he was not – the famous *en oti ouk en*” word deur Jenson (ST1:101) aangehaal uit Arius se *Thalia*.

²⁰⁴ Jenson (ST1:101) vertaal die stelling van Arius as “the Son is neither unoriginated nor belongs in any way to the Unoriginated” uit Arius se *Letter to Eusebius*.

Die eerste wêreldwye ekumeniese vergadering was byeengeroep deur keiser Konstantyn die Grote in Nicea in 325 in reaksie op die Arianisme en met die doel om die kerk se eenheid te herstel. Die konsilie het 'n belydenis ontwerp wat Arius en volgelingen beslis nie sou kon onderteken nie. Die hoof anti-Ariaanse formules was die volgende:

“God van God ... ware God van ware God.” Die materiële punt word hiermee gemaak. Die konsilie wys dit af dat die Seun enige plek op 'n spektrum van goddelikheid gevind kan word. Die een *van* God is eenvoudig weer God.

“Van die wese van die Vader.” Dit bevestig presies wat die Ariane verafsku het: gebeurtenisvolle differensiasie in God self. Die Seun se oorsprong is 'n gebeurtenis – nie van God se bykomende kreatiewe handeling nie, maar as 'n gebeurtenis in die Vader se wese as God.

“Verwek (begotten), nie geskep nie.” Dit bevestig wat implisiet was in Origenes se weergawe van die Seun se oorsprong. 'n Onderskeid tussen twee modusse van die “ontstaan uit” (deriving from) God. Oor wat verwek presies beteken is daar nie duidelikheid nie, sê Jenson, behalwe dat dit anders is as “skep.” Hy sê dat die afsien van enige aanspraak daarop om dit te verstaan, 'n waarmerk van die ortodoksie geword het. Die punt is gemaak: daar is 'n manier waarop God inisieer wat nie voortvloei as iets anders as hy nie. Jenson (ST1:102) stel dit: “But a drastically Christian assertion is nevertheless made: there is a way in which God initiates that does not issue in something other than God; conversely, there is a way of being initiated, of receiving and not only giving being, that is proper to ‘true God.’”

“Homooousion [of one being].” Laastens is daar die “van een wese” met die Vader slagspreuk. *Homooousios* het ongelukkig in die tyd 'n vae en dubbelsinnige teologiese gebruik gehad. Wat die kerkvaders daarmee bedoel het kan dus nie met sekerheid gesê word nie, maar Arius kon nie daarmee saamgaan nie.

Oor *homoousios* se betekenis en rol dink Jenson verder oor na. Hy sê dat die betekenis wat ons vandag lees van “een wese met die Vader” uitgewerk is deur Alexander se opvolger, Athanasius. Teen die tyd van die Konsilie van Konstantinopel in 381, het Athanasius se denke bepaal wat *homoousios* beteken in die teologie. As linguistiese konstruksie het dit twee moontlike betekenis gehad waarvan beide nie aanvaarbaar was vir die kerk en Athanasius nie. As linguistiese konstruksie beteken *homoousios*: eerstens dat twee dinge presies dieselfde ding is (geen onderskeid dus tussen Vader en Seun), of tweedens dat beide dinge dieselfde essensie volkome aanvoer (die Vader en die Seun is dus twee gode).

Athanasius het ’n logiese produk van hierdie twee opsies gevorm deur te sê “*homoousios* met die Vader” beteken dat “die Seun dieselfde een is (as die Vader), deur gelykenis” aan die Vader. Die verhouding wat gemerk word deur die voorsetsels wat die Seun se status as beeld stel, word self konstitief van die een wese van God. Met ander woorde: dat die Vader en die Seun *homoousios* is, beteken dat juis die *verhouding* van die Seun tot die Vader behoort tot wat dit beteken om God te wees én tot die feit dat daar wel ’n God is. Die Seun is inderdaad die beeld van die Vader. Sy goddelikheid is egter nie net ’n beeld van die Vader se goddelikheid nie, maar dieselfde. Jenson (ST1:103) maak dan die konklusie: “Thus the *Trinity* is God – if we presume, as Athanasius did, extension of this thinking, *mutatis mutandis*, to the Spirit. ‘Eternal and one is the deity in the Trinity, and one in his glory.’”

Volgens Jenson is die Niceaanse besluite die kerk se mees beslissendste dogmatiese prestasie tot op datum. Die rede hiervoor is omdat dit die God van die evangelie baie duidelik onderskei van die God van die kultuur. Nicea onderrig ook dogmaties: die ware God benodig – en die evangelie voorsien – geen semi-goddelike bemiddelaar vir toegang tot Hom nie. Die evangelie verkondig ’n God wat inderdaad nie op ’n afstand is nie; wie se goddelikheid geïdentifiseer word deur ’n persoon van ons geskiedenis. Die antiekheid se stryd om die veronderstelde gaping tussen goddelikheid en tyd te oorbrug, word dus betwisbaar in die lig van die evangelie. Die omgekeerde is ook waar: enige gedagtelyn wat God “self” abstraheer van hierdie persoon, van sy dood,

van sy geboorte, sy manlikheid, sy Joodsheid (ensomeer), het volgens Nicea geen plek in die kerk nie.²⁰⁵

Toe die biskoppe en ander leiers Nicea verlaat het, het sekeres begin terug delf op hulle vroeëre denke. Arianisme het voortdurend weer verskyn. Jenson sê van hierdie teologieë wat meer gekontroleer was deur die kulturele intellektuele mode as deur die evangelie, was almal maar 'n soort Arianisme. 'n Halwe eeu van teologiese verdeeldheid en stryd het so begin met die verdedigers van Nicea altyd in die minderheid. Volgens Jenson het alle anti-Niceaanse faksies in 'n fundamentele doel gedeel, naamlik die handhawing van subordinasionisme op een of ander manier. Omdat *homoousios* so problematies was, het die verskillende partye hulle posisies aan die hand van hierdie term gedefinieer. Soos wat sinodes en belydenisse en veroordelings gevolg het, het die konfessionele en sakramentele eenheid van die kerk begin disintegreer. Die patriargale kerk van Antiochië word uiteindelik volgens Jenson, 'n skandalige paradigma hiervan deurdat dit in nie minder nie as vyf denominasies verdeel.

Wat die meerderheid anti-Niceaanse faksies nodig gehad het om te oorbrug na Nicea, sê Jenson, was 'n verduideliking van hoe iemand werklik tussen die drie goddelike persone kan onderskei (sonder om eenvoudig drie gode te aanbid) anders as om 'n rangorde toe te ken (en in subordinasionisme te verval). Met ander woorde: Hoe kan 'n mens beide politeïsme en modalisme voorkom anders as deur subordinasionisme? Die antwoord van hierdie vraag bring ons by 'n volgende belangrike groep teoloë in die geskiedenis, maar ook in terme van Jenson se eie teologie, naamlik die Kappadosiërs.

²⁰⁵ Jenson volg regdeur sy teologie hierdie insigte getrou na. God is volgens die evangelie nie los te maak van ons temporele wêreld nie. God is ook nie iemand anders as wie Hy deur Jesus Christus is wat fisies op aarde geleef en gesterf en opgestaan het nie. Die implikasies hiervan bepaal Jenson se trinitêre teologie.

Jenson skryf in die boek, *Nicene Christianity: the future for a new ecumenism* (Seitz 2001), oor die spesifieke belydenis van "For us ... he was made man," oor die feit dat God nie losgemaak kan word van sy geboorte en dood in Jesus Christus nie. Jenson (2001a:83-84) stel dit: "It has been the open or concealed goal of each successive Christian heresy to shield Western antiquity's native concept of deity from the import of biblical narrative about God, that is, to protect deity from contamination by temporality's slings and arrows, above all from women's wombs or the tombs women tended. The creed, in its abbreviated recital of the gospel story, rebukes all such evasions in the most in-your-face fashion possible, by naming only these very two."

Voordat daar aanbeweeg word na die Kappadosiërs, is dit dalk goed om Jenson se standpunte in hierdie hoofstuk tot op hierdie punt op te som. In die voorafgaande deel het Jenson aangedring dat God geken word deur die narratiewe waarin jy hom in tyd met mense verbind. Hierdie standpunt staan lynreg teenoor die Griekse metafisika wat die goddelike essensie teen tyd probeer beskerm het. Maar Niceaanse ortodoksie²⁰⁶ het hierdie metafisiese aannames uitgedaag. Niceaanse geloof verstaan God (die Vader) as die een wat die een wat soos Hy God is (die Seun of Logos), verwek en nie skep. Die Christelike God besit goddelikheid deur te ontvang en nie net deur wese te gee nie. Niceaanse ortodoksie korregeer beide Origenes en Arianisme deur te bevestig dat die Logos op geen manier 'n semi-goddelike bemiddelaar is wat die atemporele goddelikheid en die temporele met mekaar moet verbind nie. Die konklusie hieruit het belangrike gevolge vir die verhouding van God tot die geskiedenis. Nicea leer dat die ware God geen semi-goddelike mediator nodig het nie, want God is nie veraf nie – sy goddelikheid word juis geïdentifiseer deur 'n persoon van ons geskiedenis.

4.3.6 Die Kappadosiërs

In sy soeke daarna om die Seun en Gees se een wese met die Vader (die primêre trinitarianisme) te verwoord, bly die vraag vir die kerk op hierdie stadium: Hoe kan 'n mens beide politeïsme en modalisme voorkom anders as deur subordinasionisme? Die antwoord hierop is eers na 370nC deur die Kappadosiërs – denkers soos Basil die Grote, Gregorius van Nyssa en Gregorius Nazianzus – gebied.

Die Kappadosiërs het begin deur eers die teologiese terminologie van hulle tyd uit te sorteer. In die filosofiese tradisie is *ousia* en *hipostases* feitlik omruilbaar gebruik vir “iets wat is.” Die Kappadosiërs het die gebruik hiervan soos volg georden: *ousia* verwys na die een goddelikheid van God en *hipostases* na elk van die Vader, Seun of Heilige Gees. As mens die woorde toepas op mense

²⁰⁶ Soos dit spesifiek geïnterpreteer was deur die Kappadosiërs (Gregorius van Nyssa [330-395nC], Basil van Caesarea [330-379nC] en Gregorius van Nazianzus [329-389]) en Maksimus Confessor (580-662nC).

sou mens kon sê *ousia* gaan oor dit wat mense in gemeen het, naamlik menswees. *Hipostases* gaan weer oor dit wat mense van mekaar onderskei – hulle eie spesifieke kenmerke, soos lengte, hare, ensomeer. Die voor die hand liggende vraag na aanleiding van hierdie ordening van *hipostases* is: waarom is die Vader, Seun en Heilige Gees dan nie drie gode soos drie mense steeds drie mense is nie?

Die Kappadosiërs het hierop geantwoord en gesê dat individue wat deel in menswees onderskei kan word van mekaar deur eienskappe wat bykomstig is tot menswees (lengte, gewig, haarkleur, ensomeer). Wat mense dus onderskeibare menslike wesens maak, behoort nie tot hul menswees nie. Maar oor God kan mens nie sê dat hy blote bykomstige eienskappe ontvang nie. Daarom, as daar onderskeidende eienskappe van die Vader, Seun en Heilige Gees is, is die analogie met drie mense nie geldig nie en dan volg die ongewenste konklusie nie. Die eienskappe wat die “gevalle” van God onderskei, moet inderdaad behoort aan die enkele Godheid self. Die drie kan individueel geïdentifiseer word deur hulle verhoudings teenoor mekaar – juis in hulle gesamentlike besit van een en dieselfde goddelikheid.²⁰⁷

Jenson sê dat die manier waarop die Kappadosiërs *hipostases* van *ousia* onderskei het, veroorsaak het dat die woord *hipostases* ’n besondere betekenislas begin dra het, wat meer sigbaar was in die konteks as in die definisie daarvan. Om misverstand te voorkom, stel Jenson voor dat “identiteit” eerder as “*hipostases*” gebruik moet word, sodat daar gepraat kan word van “drie identiteite van een wese.” ’n Goddelike identiteit is ’n *persona dramatis dei* wat keer op keer op sy naam (of beskrywing, of proposisie) uitgekies word – altyd in verhouding tot die ander twee. Hierdie keuse van Jenson vir die

²⁰⁷ In ’n essay oor “The Trinity and Church Structure” sê Jenson (1994:19) daarom: “... the Cappadocian summary rule had it, each work comes from the Father, is carried out in the Son, and is perfected by the Spirit.”

David Hart (2003:156) som die Kappadosiërs se insigte soos volg op: “In Cappadocian theology, for instance, the coessentiality and coequality of the divine persons was defended as the necessary theological interpretation of the economic of salvation, as a truth made manifest in the life, death, and resurrection of Christ and in the mediation of salvation to the believer in the sacraments of the church.”

begrippe “identiteit” en “*persona dramatis dei*” help hom om die Triniteit konsekwent aan die evangelie te verbind deur sy styl van narratiewe teologie. In die stryd vir en teen Nicea is daar ook begin debatteer oor die status van die Heilige Gees. Die Niceaanse volgelingen het hierop bloot hulle argumente van die Seun na die Gees uitgebrei. Hulle sou dus sê: “... die Gees is nie ’n skepsel nie...”²⁰⁸ Hierteenoor het die anti-Niceane weer die Gees in hulle skema van subordinasionisme laer as die Logos geplaas.

Hierdie Niceaanse stryd is ook deur die Kappadosiërs opgeneem. Gregorius van Nazianzus het die volle logiese posisie geformuleer: soos wat die Seun aanbid word, so word die Gees aanbid; soos die Seun “verwek” is en nie geskep is nie, so is die Gees ook nie geskep nie, maar “gaan uit” God uit, anders as verwek. Die twee sake loop dus parallel en daarom is die Gees ook erken as *homoousios* met die Vader.

Die eerste Konsilie van Konstantinopel in 381 het hierdie periode van dogmatiese besluitneming tot ’n einde gebring. Jenson sê die Kappadosiërs se bydraes is grotendeels gevolg om in die derde artikel parallelle bevestigings te maak van die Gees (soos van die Seun). Basil se formulering hieroor lui: die Gees wat uitgaan van die Vader is Here en lewendmakend en moet aanbid word saam met die Vader en die Seun.²⁰⁹

In 451 verklaar die konsilie van Chalcedon beide die belydenisse van Nicea en Konstantinopel as dogma vir die kerk. Weer eens word bevestig dat enige denkpatoon in die kerk se lewe wat God “self” abstraher, los van sy werklike geskiedkundige dinamiek, geen plek in die Christendom het nie.

Jenson wys egter daarop dat die teoloë van Nicea en Konstantinopel ’n paar dinge nie vermag het nie, naamlik: Eerstens het die diepe oorsprong van die vierde eeuse stryd – die aanname dat goddelikheid gelyk is aan onverstoorbaarheid – onaangespreek gebly. Tweedens: ’n Bybelse verstaan van die *Logos* as God se *spreke* was nie herstel nie. Derdens: die

²⁰⁸ Jenson (ST1:107) verwys hier na Athanasius se *Letter to Serapion*.

²⁰⁹ Jenson (ST1:107) haal aan uit Hanson se *Quest*.

Kappadosiërs erken net die verhoudings van oorsprong as konstitief vir die goddelike lewe. Die eskatologiese karakter van God was so onderdruk.

Die eerste punt, oor onverstoorbaarheid en goddelikheid, en die derde punt, oor die eskatologiese karakter van God, is soos reeds gesien sake van kernbelang in Jenson se teologie. Die Triniteit se karakter en verhouding in en met tyd gee in Jenson se teologie antwoorde op hierdie probleme. Hy werk dit sistematies uit deur te fokus op juis trinitêre teologie.

4.3.7 Trinitariese teologie

Jenson sê dit moenie vergeet word waarom die konseptuele akrobatiek van die Kappadosiërs (en andere wat tot dusver bespreek is) gaan nie. Dit is nie maar net 'n metafisiese spel nie. Dit gaan oor die verhoudings van oorsprong van die Vader, Seun en Heilige Gees. Dit handel oor woorde wat die verhaal van die Bybelse narratiewe opsom. Jenson sê dat hierdie narratief die leerstuk van die Triniteit as die finale waarheid oor God se eie realiteit bevestig en dat dít is waarmee kontemporêre trinitariese teologie besig is.²¹⁰

Volgens Athanasius en die Kappadosiërs is elke identiteit van die Triniteit, se verhouding tot elkeen van die ander 'n verhouding van besitter van goddelikheid tot daardie ander, en juis só konstitueer dit sy eie realiteit as 'n identiteit van daardie selfde goddelikheid. Die Westerse skolastisisme verfyn die punt later tot metafisiese presisie: 'n trinitêre identiteit is 'n verhouding ... in die modus van substansie; 'n verhouding wat self bestaan en wat nie maar net 'n konneksie tussen twee bestaandes is nie.

Die voorafgaande vraag hieraan is egter belangrik, naamlik: hoe werk dit binne die narratiewe realiteit self? Jenson sê dit is presies in die feit dat Jesus (of sy Vader of die Gees) na een van die ander verwys in die narratief as die een

²¹⁰ 'n Goeie bespreking van hedendaagse trinitariese teologie is volgens Jenson (ST1:108) self te vinde in "Ernstpeter Maurer, 'Tendenzen neuerer Trinitätslehre' (1994)."

Die Triniteit is sentraal in Jenson se teologie, en hy word met reg deur ander teoloë, soos Ted Peters, David Cunningham, Duanne Larson, Christoph Schwöbel, en vele andere, as 'n Trinitêre teoloog gereken. Ted Peters (1998:342) beskryf hom as deel van die "new trinitarianism" van die afgelope eeu en Schwöbel (1995a:1,12) beskryf hom as een van die sleutelrolspelers van die hedendaagse "Renaissance of Trinitarian Theology."

God, dat Hy dan op 'n spesifieke manier perfek korreleer tot daardie ander.²¹¹ Deur hierdie verwysings plaas Hy Homself so as God binne in die geskiedenis en die verloop van die verhaal deur die verwysings wat Hy maak. Daarom sê die Seun in Johannes van Homself dat daar 'n ander een is as Hy, en dat die soeke van Sy eer die totale inhoud van die Seun se missie is.²¹² Met dieselfde toepaslike differensiasie onderskei Johannes die Vader en die Gees. Die argument van Athanasius en die Kappadosiërs – dat die Vader God die Vader is deur sy bedoeling van die Seun as God – is volgens Jenson baie streng ooreenkomstig met die narratief van die evangelie. Johannes bring die Gees op dieselfde manier in hierdie verstaan in.

Vader, Seun en Heilige Gees is dus drie *personae* van die storie wat tegelykertyd God se storie én ons storie is. Sover as wat die drie-enige narratief oor ons is, handel dit oor kreature, en sover dit oor God is, handel dit oor die Skepper. Hierdie verskil tussen Skepper en skepsels moet volgens Jenson deurgaans gehandhaaf word. Hy (ST1:110) stel dit: "... the triune history as our history is the creature of the triune history as the history that is God." Met ander woorde: die gebeure van die drie-enige storie as ons storie is *opera ad extra*: ekstern gerigte werke van God.

Die Vader, Seun en Heilige Gees is drie daarin dat hulle drie agente is van wat die een God doen met kreature. Die drie agente vorm die een verenigde agent van die drie-enige God. Oor hoe dit plaasvind het die Kappadosiërs sekerlik die ware reël neergelê: "Alle handeling van God wat 'n impak maak op die skepsel ... begin met die Vader, word geaktualiseer deur die Seun en word vervolmaak deur die Gees. Daarom is die toerekening van die handeling nie verdeel tussen die pluraliteit van rolspelers nie."²¹³ Soos wat God dus optree teenoor skepsels as die een drie-enige God is sy drie-enigheid self betrokke.

²¹¹ Jenson ontleen hierdie insig aan Wolfhart Pannenberg. Hy (ST1:109) sê: "I owe full clarity in this insight to Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988-1993), 3:335-347. In this explicitness, it appears to be indeed to be original with him."

²¹² Johannes 8:50 "Ek soek egter nie na eer vir Myself nie; daar is Een wat eer vir My soek, en Hy is regter." En Johannes 17:4 "Ek het U op die aarde verheerlik deur die werk te volbring wat U My gegee het om te doen."

²¹³ Gregorius van Nyssa, *Ad Ablabius, ut non sint tres dii*, 125 (ST1:110)

Die probleem met hierdie reël van die Kappadosiërs, is vir Jenson, dat dit staat maak daarop dat daar geen gebeurtenisvolle onderskeiding in God self plaasvind nie – dat daar met ander woorde geen teken van temporaliteit in Hom is nie. Juis hierom is dit dikwels deur die Westerse kerk se teologie verwerp.

4.3.8 Augustinus

Een van die belangrikste kerkvaders rakende die Weste se trinitarianisme, was Augustinus van Hippo.²¹⁴ Jenson stel dit sterk en sê dat die spesifiek Westerse trinitarianisme begin het by Augustinus. In sy teologie het hy Oosterse leerstuk ingevoer, dit volgens sy insigte interpreteer en die resultate daarvan deurgegee. Augustinus het dus die Niceaans-Konstantinopolitaanse dogma en die Oosterse trinitariese terminologie geneem en kragtige spekulاسie rondom die dogma ontwikkel. Ongelukkig was Augustinus, volgens Jenson, grotendeels blind vir die waardevolle bydraes van Athanasius en van die Kappadosiërs.²¹⁵

Augustinus het bely dat hy nie die verskil in die bedoeling tussen *ousia* en *hipostases* (van die Griekse teoloë) kan snap nie. Hy het dus nie (1) die Kappadosiërs se manier van onderskeid tref tussen Vader, Seun en Heilige Gees in die goddelikheid self (sonder dat hulle verval in 'n tri-teïsme), geken nie. En (2), Augustinus het nie daarop gelet dat Nicea gebeurtenisvolheid in God self bevestig het nie.

²¹⁴ Augustinus van Hippo (A.D. 354-430) was een van die geskiedenis se felste verdedigers van die Christelike geloof. Hy was die swart biskop van Hippo en is gebore in Tagaste in Noord Afrika. Hy het retoriek gestudeer en geonderrig in Carthage en in Rome. As jong man was hy filosofies aangetrokke tot Manichaeïsme, skeptisisme en neoplatonisme. Hy het 'n Christen geword op 34 jarige ouderdom en 'n priester sewe jaar later. Een van die belangrikste aspekte van sy teologiese denke was "God is pure Being – immaterial, eternal, immutable – and a unity" (Miethe 1988:39).

²¹⁵ Ted Peters (1998:342) som Jenson se siening oor Augustinus soos volg op: "According to Jenson's historical retrieval, the Niceno-Constantinopolitan Creed and the Cappadocian theologians of the Eastern church accurately understood and articulated the differential relations within trinitarian life, whereas Augustine did not. In fact, Augustine betrayed Nicene insight by retreating to the Greek notion that God is ultimately simple and, as eternally simple, unable to engage authentically with us in time. So we must choose, says Jenson, and he chooses the Eastern path and rejects the Augustinian."

Die rede hiervoor was dat Augustinus 'n onwankelbare geloof in die aksioma van sy voorafgaande Platoniese teologie gehad het, naamlik dat God metafisies “eenvoudig” is – dat geen manier van self-differensiasie waarlik deel van hom kan wees nie. Augustinus het dit as 'n grondwaarheid aanvaar dat temporele onderskeid eenvoudig nie bestaan vir God nie, sodat daar dus geen narratiewe onderskeidings van enige aard in God kan wees nie – nie eens tussen die identiteite nie.

Vir Augustinus het dit uiteindelik beteken dat daar hoegenaamd geen verskil is tussen die agente van die Vader, Seun en Heilige Gees nie. Hy veronderstel byvoorbeeld dat die Seun se verskyning in Israel net sowel die Vader of die Gees se verskyning genoem kan word. Die mees vernietigendste was miskien die formule waarmee Augustinus se lering as aksioma in die Westerse teologie gevestig geraak het: “Soos wat die Seun mens gemaak is, so kon ook die Vader of die Heilige Gees mens gemaak word of nou selfs wees.”²¹⁶

Hierdie Augustiniaanse veronderstelling – dat daar geen noodsaaklike konneksie is tussen dit wat die drie-enige identiteite in God onderskei en die struktuur van God se werk in tyd nie – maak volgens Jenson die leerstuk van die Triniteit kognitief bankrot. Dit gebeur omdat dit die taal oor die drie-enige identiteite los maak van die Bybelse narratief. Die ineenstorting strek daarom tot by die hart van trinitarianisme.

Volgens Augustinus besit die drie identiteite nie alleen in gelyke mate die een *ousia* nie, maar besit dit ook identies, sodat die onderskeidende verhoudings tussen hulle irrelevant is vir hulle God wees. Daarmee verwerp Augustinus doelbewus die sentrale insig van Athanasius en die Kappadosiërs dat die drie God is juis deur die verhoudings tussen hulle. Die wegdoen van hierdie soort trinitarianisme deur Augustinus berus op die verskil tussen die metafisiese beginsels van die Grieke aan die een kant, en die narratiewe van die evangelie aan die ander kant. Augustinus glo oor God 'n verhaal van temporele gebeurtenisse, maar hy kan nie erken dat enige temporele

²¹⁶ Augustinus (ST1:112) sê: “As the Son was made man, so the Father or the Holy Spirit could have been and could be now.”

kontaminasie van God self kan plaasvind daardeur nie. Daarmee is Augustinus egter terug by die posisie van die apologete.²¹⁷

4.3.9 Oorsig

Jenson sê dat die Westerse tradisie op hierdie punt van “temporele kontaminasie van God self,” reggestel moet word. Die identiteite se agente *ad extra* verrig nie ’n onverdeelde taak omdat hulle ononderskeibaar is nie, maar omdat hulle volkome gemeensaam is. Die proposisie van die eksklusief Westerse belydenis van Athanasius sê: soos die Vader is, so is die Seun en so is die Gees. Dit moet egter verstaan word, sê Jenson, as gelykheid van goddelikheid en nie van identiteit in die goddelikheid nie. Die onderskeid tussen die drie-enige storie soos dit is oor God en soos dit is oor kreature, is nie ’n onderskeid tussen die eenvoudigheid van tydloosheid teenoor die differensiasies van temporaliteit nie. Nee, sê Jenson, die gebeurtenisvolle differensiasie is werklik aan beide kante.

In die geskiedenis van die Westerse teologie en piëteit het die leerstuk van die Triniteit uiteindelik volgens Jenson disfunksioneel begin raak. Teen die tyd van Schleiermacher word dit eenvoudig deur hom beskryf iets verouderds en uitgediend. Dit is daarom volgens Jenson al lankal nodig dat die Westerse teologie weg beweeg van sy effektief pre-Niceaanse leerstuk oor God se verhoudings met kreature. ’n Outentieke trinitariese lering oor die *opera ad extra* kan, volgens Jenson, soos volg lyk: Die voorkoms en intrige van die lewe van God se mense *met* God, hang as geheel van die voorkoms en intrige van die lewe *van* God met sy mense af. Dit gebeur deurdát hierdie een lewe (God en mense s’n) (1) in beide aspekte gekonstitueer word deur die Vader se oorsprong gee, die Gees se vervolmaking gee, en die Seun se bemiddeling

²¹⁷ Wolfhart Pannenberg (2000b:65) deel hierdie kritiek met Jenson op Augustinus en skryf: “Augustine’s concept of eternity deviates from the biblical view of God’s everlasting identity in one point: the idea of timelessness. The God who will be whosoever he will be is not a God to whom time does not matter. Therefore, the biblical view of God’s everlasting existence is more similar to the Plotinian concept of eternity than to that of Augustine.”

Hiermee sê Pannenberg egter nie die Plotiniese konsep van ewigheid is sonder probleme nie en hy bespreek self ook dan heelwat van die tekortkominge daarvan in sy teologie.

van die twee, en (2) deurdat dit as geheel die realiteit van God aan die een kant en van die kreature aan die ander kant is.

Hiermee poog Jenson om sy eie positiewe konstruksie oor die goddelike lewe te formuleer. Jenson vind aanklank by die Kappadosiërs se benadering tot die Triniteit soos die van Augustinus. Mark Mattes (2000:469) verduidelik Jenson se redenasie hieroor baie duidelik: “The Cappadocians furthered trine speculation by looking to the Father as the source of divinity, the Son as the recipient of divinity, and the Spirit as the Spirit of the Son’s reception of this divinity. The unity of the one God, in Cappadocian perspective, is best seen in terms of perichoretic or interpenetrative interaction amongst the three persons. It is not to be found as a supposed antecedent divine simplicity. Nor is it to be found as solely the monarchy of the Father apart from the mutual relations to the Son and the Spirit that are definitive of the Father’s life. While Jenson admires and favors the Cappadocian approach to the trinity (over, say, Augustine’s), he clearly faults it for failing to address fully the question of a divine impassibility, the Logos as speech (and not an inert Platonic realm of ideas), and the overall eschatological character of the divine life.”

Tog skiet die Kappadosiërs se formuleringe tekort, soos wat Mattes en Jenson verduidelik. Die probleem is dat hulle nie die onverstoobarheid van God oorkom nie én dat hulle nie die eskatologiese karakter van die goddelike lewe uitlig nie. In sy eie formulering is God vir Jenson trinitaries juis in sy verbintenis met mense – soos God met mense omgaan, gaan Hy ook in homself om – só is Hy. Terselfdertyd bly Hy God teenoor mense; Sy skepsels. Die afstand word nie opgehef nie.

Opsommend kan dus gesê word dat die Triniteit se identiteit dus nie losgemaak kan word van die evangeliese narratiewe nie en dit staan vir Jenson sentraal. Die implikasies hiervan is dat die Triniteit se identiteit self deur temporele gebeure bepaal word. Die vrae wat hieruit voortvloei is legio en Jenson volg dit verder na in sy uiteensetting. Hy begin deur die probleme na afloop van Nicea na te volg, asook dié wat deur Augustinus nagelaat is. Jenson doen dit deur op die karakter en persone van God te fokus. In die

proses bespreek hy kern teologiese kwessies soos die Christologie en wys ook duidelik uit wat die belang van tyd in die bespreking van die probleem is. Jenson doen hierdie bespreking baie gestruktureerd en bespreek eers die probleme van patrologie, Christologie en pneumatologie. Hierna bespreek hy die verhouding tussen die evangelie – Jesus se lewe, sy kruisiging en opstanding – en tyd. Die eerste vraag is dus oor die persoon van die Vader.

4.4 Die persoon van die Vader

Christologie en pneumatologie is bekende temas in die teologie, maar nie patrologie nie. Dit is alreeds betekenisvol sê Jenson. Hy formuleer dan die “patrologiese probleem”²¹⁸ soos volg: Hoe kan beide hierdie stellings dat (1) die Vader die God is van Israel, en dat (2) die Vader een van drie identiteite van die God van Israel is, waar wees? Anders gestel: Waarin is die een drie-enige God een?

Jenson sê die Ooste het God se een-wees in die Vader se monargie geplaas. Hulle het die een-wees van God se wese geïnterpreteer soos wat dit gekonstitueer is deur die Vader se suiwer gegewendheid as ’n persoon. Hierdie gegewendheid was dan as sulks die enkele bron van alle wesens, waarvan die wese van die Seun en die Gees die eerste en fundamentele is. Die Weste het weer die een-wees van God geplaas in ’n volkome eenvoud van die goddelike *ousia*. Hulle sien die verhoudings ook as een waarin die Vader die *arche* van die Seun en die Gees is soos wat dit gekonstitueer word in daardie eenvoud.

Nie een van hierdie oplossings was volgens Jenson ten volle bevredigend nie. Wat die Oosterse benadering betref, is die feit dat Jesus die God van Israel as “my Vader” adresseer, konseptueel en liturgies in gedagte gehou. Die Oosterse manier van dink het hieroor ’n baie direktheid gehad en daarom is dit juis die persoonlike identiteit van die Vader om geen *arche* te hê nie én om die *arche* van Seun en Gees te wees. Maar hierdie lyn van denke gaan terug na

²¹⁸ Met hierdie neologisme – patrologie – ondersoek Jenson temas wat normaalweg in tradisionele dogmatiese sisteme onder die opskrif “Oor die Een God” (*de deo uno*) geplaas sou word. Die titel van die sewende hoofstuk van sy sistematiese teologie is dan ook: “The Patrological Problem.”

Arius se posisie waarin die Seun en Gees uiteindelik van hulle volle goddelikheid ontnem word. Die Westerse manier van dink bied weer 'n eenvoud: Vader, Seun en Heilige Gees is ten volle en gemeenskaplik *homoousios* en daarom is die Triniteit die een God. Maar, sê Jenson, hierdie benadering versteur weer maklik die Bybelse narratief deurdat dit ons "Triniteit" laat lees op plekke waar ons eintlik een van die drie identiteite gemanifesteer moet sien.

Daar is 'n derde opsie, sê Jenson, en dit is 'n sintese tussen die Oosterse en Westerse antwoorde wat beide onbevredigend is.²¹⁹ Die sintese vra die vraag: is die Triniteit self 'n persoonlike realiteit? Die vraag laat die fokus val op die persoon wees van die Triniteit. Dit skep weer verdere vrae: As die Triniteit persoonlik is, soos die Vader, Seun en Heilige Gees is, hoeveel goddelike identiteite is daar dan? Is daar vier? 'n Soeke na die antwoorde hierop lei tot hierdie derde opsie – die sintese tussen die Oosterse en Westerse antwoorde.

4.4.1 Om 'n persoon te wees

Die soeke (na die sintese as derde opsie) beweeg weg van die idee dat die Triniteit onpersoonlik is en 'n soort "diep" goddelikheid vorm. Die eerste stap in hierdie soeke, sal dus moet wees om te kyk na hoe die woord "persoon" geïnterpreteer word. Boethius het in die sesde eeu gesê: 'n persoon is 'n individuele entiteit wat toegerus is met intellek.²²⁰ In sy teologie pas Jenson Boethius se definisie aan en sê: 'n persoon is iemand met wie ander persone – die sirkelvormigheid is konstitief – kan omgaan, iemand wie hulle kan adresseer. Vader, Seun en Heilige Gees is volgens die definisie eenvoudig persone. Die vraag is of die Triniteit ook 'n persoon is? Om dit te kan antwoord

²¹⁹ Die Ortodoksie se konstruksie van God se "een wees" op grond van die Vader se monargie as die *arche* of bron van goddelikheid (*fons divinitatis*) vir die Logos en die Gees is nie oortuigend nie. Dit is 'n posisie wat Ariaanse skeiding van die Vader van tyd veronderstel. Jenson is ook nie oortuig deur die Latynse kerk se konstruksie van God se "een wees" op grond van eenvoud (simplicity) nie. Dit is vir hom 'n benadering wat nie die narratiewe erken nie en God as suiwer monadies verstaan.

²²⁰ Jenson (ST1:117) verwys oor hierdie siening van Boethius na sy *Eutyches contra Nestorium*.

moet sekere terminologie eers uitgesorteer word. Jenson begin met *hipostases*.

Die sentrale Kappadosiese konsep *hipostases* het gedui op iets wat getel kon word en waaraan sekere eienskappe toegeskryf kon word. Dit gaan dus nie noodwendig oor 'n persoon nie. Die Kappadosiërs se meer konseptueel kragtige interpretasie van *hipostases* was *tropos hyparxeos*: “manier van wese hê.”²²¹ Die Kappadosiërs het net drie ontologiese vrae erken: (1) Is dit? (2) Wat is dit? En (3) hoe is dit? Net die laaste van die drie vrae is vir hulle van toepassing op *hipostases*. Die Westerse skolastiese definisie van die goddelike *hipostases* as “bestaans- (subsistent) verhoudinge” kan dus as toelaatbaar beskou word. Hierdie lyn word dan ook deur Jenson gevolg.

Jenson se voorkeurterm in sy teologie is egter nie *hipostases* nie, maar “identiteite.” Jenson sê die keuse is vanselfsprekend, want 'n mens het met identiteite gewoonlik persone in gedagte. Verder konstrueer dit self-identiteit op die horison van *tyd*, terwyl *hipostases* dit nie doen nie. Die voordeel hiervan word later in Jenson se teologie duidelik.

Teen die tyd van Tertullianus het die Westerse kerk 'n standaard trinitariese terminologie verkry. Dit is: daar is drie *personae* (wat “persone” raak in die tale afgelei van Latyn) van een goddelike “substansie.” *Persona* het aanvanklik beteken die “akteur se masker”, en daarna “hy of sy se rol”, en later ook die “rol wat gespeel word in die samelewing.” 'n *Persona* in Tertullianus se sin is 'n “onderhoudende sosiale verhouding.” Dit was op hierdie manier wat Tertullianus die drie onderskei het van mekaar én in verband gebring het met mekaar, naamlik in en deur hulle wedersydse uitruiling in die Bybelse dramatiese narratief (*personae dramatis dei*).

Hierdie verstaan van die “drie persone” gee 'n draai aan die Kappadosiërs se leringe: die verhoudinge van oorsprong wat die drie konstitueer word nou

²²¹ Jenson (ST1:117) maak hieroor die opmerking: “To the synonymity of *hypostasis* and *tropos hyparxeos*, John of Damascus, *The Orthodox Faith*, 8.107,122. ‘Mode of origin’ might be more literal, but does not capture the usage. *Hyparxis* is at once ‘coming into being’ and ‘having come into being = existence.’”

geneem as verhoudings van gesprek met mekaar. Die Vader se spreking van sy Woord (wat die handeling is wat die Seun konstitueer), is in dit self 'n vra na reaksie en daardeur konstitueer dit die Seun as sprekend soos die Vader. Die Vader se aseming van die Gees (wat die handeling is wat die Gees konstitueer), is in dit self die Vader se ingang na die gemeenskaplike vryheid wat die Gees gee – om die Gees te konstitueer as persoonlike agent ook teenoor die Vader.

4.4.2 Persoon en identiteit

Die volgende vraag is nou volgens Jenson: moet één identiteit altyd één persoon wees of één persoon één identiteit? Tot dusver is gesê dat Vader, Seun en Heilige Gees drie identiteite is en dat die Triniteit nie 'n identiteit is nie. Die drie-enige God is altyd geïdentifiseer deur die verwysing na een of verskeie van die drie identiteite. As dit anders was, sê Jenson, was daar vier goddelike identiteite met die Triniteit as die “ware” God – en dan is mens terug by modalisme. Maar as die Triniteit nie 'n identiteit is nie, is dit dan eenvoudig nie 'n persoon nie? Is dit nie dalk persoonlik of selfs “n” persoon op een of ander manier nie?

Jenson sê dat ons dit moet oorweeg dat daar dalk meer as een manier is om persoonlik, selfs 'n persoon, te wees; dat dit moontlik is (soos Edwards²²² suggereer) dat ek op een manier een persoon met Adam is en op 'n ander manier verskil van hom – nie net deur identiteit nie, maar ook persoonlik. As dit moontlik is, lyk die probleem van persoon wees van die Triniteit anders. Die klaarblyklike een-tot-een korrelasie tussen identiteit en persoonlikheid is voorgeskryf aan die Westerse konseptuele tradisie deur die tradisionele Westerse interpretasie van die self. Jenson (ST1:120) sê: “The standard Western reading of these phenomena posits a primal identity of the ‘I’ and the focus of consciousness: in finding its ‘I,’ the transcendental focus of

²²² Die opsie wat Jonathan Edwards (1703-1758) bied dat 'n “single person can somehow be complex” (ST1:120), is vir Jenson belowend, want hier het mens te make met 'n eenheid wat gekonstitueer word deur 'n pluraliteit. Hierdie gedagtelyn bou hy verder uit in sy teologie. Jenson ondersoek Edwards se werk oor spesifiek die triniteit in sy boek, *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards* (1988) op spesifiek bladsye 53-64.

consciousness does not achieve anything it was not all along. Freedom is then a relation internal to a fundamentally closed single entity and is thus a possessed faculty, 'free will.' Selfhood is self-enclosure. And personality is ontologically the *possession* of an individual, the 'I.'"

Hierdie verstaan van persoon en identiteit, sê Jenson, kon nie volgehou word nie. Hy sê laat-modernisme en postmodernisme het hierdie Westerse verstaan en ervaring van die self gedekonstrueer.²²³ Die beslissende stap in die proses was die fenomenologiese observasie dat die poging van die bewussyn om dit self te identifiseer – as voorafgaande van sy eie "ek" – altyd sal misluk. Die rede hiervoor is dat die "ek" altyd voorkom binne die veld van die bewussyn. Met ander woorde: as die "ek" nie primêr identies is met die fokus van die bewussyn nie, dan is die self nie 'n "self"-ingeslote of "self"-onderhoubare iets nie. Jenson sê dat die gevolge van hierdie dekonstruksie nihilisties is binne 'n sekulêre moderniteit, want dit het geen ander vertroue op iets behalwe op die beweerde outonome monadiese self nie. Ondanks hierdie gevolg, sê Jenson, mag die Christelike teologie dit omhels as 'n bevryding van 'n konseptuele gevangenskap.²²⁴

Jenson sê dat dit altyd nog moes geblyk het dat Vader, Seun en Heilige Gees nie elkeen persoonlik op presies dieselfde manier kan wees nie. Die Gees byvoorbeeld, is net soos wat hy inderdaad Gees is, ook inherent iemand se gees, sodat hy nie 'n outonome iemand kan wees nie. Om die Gees as

²²³ Hierdie lyn van denke is interessant genoeg begin deur 'n "strukturelis" se teorie oor taal, naamlik Ferdinand de Saussure. Jenson (ST1:120) verwys na De Saussure se *Cours de linguistique generale* (Paris: Payot, 1921) waarin hy sê: "A 'language' in structuralist theory, is a system of signs, whether of words, gestures, or other cultural artifacts. Each such system functions as possible discourse merely by the internal relations of its constituent signs, independently of any relation to a world outside the system. A language system as such can therefore have no history. It simply perseveres for its time and then is replaced by another, built perhaps from its fragment-signs; a favorite term in this connection is *bricolage*, the assembling of a new structure from fragments of former structures."

²²⁴ Dit is bevrydend, want die implikasie is dat die self/persoonlikheid (selfhood) nie noodwendig verstaan moet word as "self"-ingeslote (self-enclosure) nie. Die moderne fenomenologiese teorieë oor die ego help om dit duidelik te maak dat die "ek" gevind kan word beide binne en as resultaat van 'n bewussynsveld en nie as die bron daarvan nie. Die Triniteit kan dus, as dit beskou word as 'n gemeenskap, verstaan word as konstituerend van 'n komplekse persoonlikheid. Jenson (ST1:122) sê: "clearly there can be no difficulty with crying out to the Father, Son, and Spirit simultaneously, to the Trinity as association, if we may even here use the sociological distinction of community and association."

persoon te bedink, moet 'n vryheid bedink word wie se “ek” en wie se fokus van bewussyn buite homself is, maar wat tog op sy eie manier persoonlik is. Of daar egter 'n manier is waar persoonlik toegepas kan word op die Triniteit as sulks, bly 'n vraag. Indien mens loskom van die leerstuk dat 'n enkele persoonlikheid korreleer met 'n enkele identiteit kan die vraag ten minste gevra word.

Die definisie van 'n persoon, waarmee Jenson dus werk, is iemand wat ander adresseer in die hoop dat hy sal reageer. Christene kan God adresseer as een van die drie-eenheid, maar ook as Vader, Seun en Heilige Gees gelyktydig. Die Triniteit as assosiasie kan dus aangeroep word, maar dit is die Triniteit in gemeenskap wat dalk 'n persoonlikheid is. Vir 'n gemeenskap om te kan gesprek voer, dus as persoonlikheid, moet daar iemand wees wat geadresseer kan word as die gemeenskap. In die geval van die Triniteit, sê Jenson, is daar so iemand, naamlik die Vader. Hy word geadresseer as die God van Israel en die Triniteit is die God van Israel. Die Vader word dus as die Triniteit geadresseer.

Hoe gebeur dit? In die primêre Christelike patroon waarin ons God adresseer, praat ons met die Vader in gemeenskap met die Seun en ons word aangespoor deur die Gees. Maar dit kan ook gebeur dat ons die Vader as die een drie-enige God adresseer. Dit gebeur in suiwer doksologiese taal waarin ons die Vader prys juis as die eenheid van die gelyke Vader, Seun en Heilige Gees. Daar is dus twee maniere waarop ons die Vader kan adresseer en een van dit is om Hom as Triniteit te adresseer. Jenson sê dat die Triniteit nie daardeur as 'n ander identiteit as die Vader gestel word nie. Tog is die Vader as Triniteit op 'n ander manier persoonlik as wat hy hypostaties is. Ons mag selfs sê dat die Triniteit “'n persoon” is, indien ons in die gebruik hiervan onthou dat die identiteit wat die proposisie vereis, die Vader is.

Jenson vra hieroor of ons die verskillende persoonlikhede van die “Vader as Vader” en van die “Vader as Triniteit” ontologies kan interpreteer? Hy antwoord en sê oor die Vader as Vader die volgende: as hy nie die Vader van die Seun was nie, dan was hy blote transendentale bewussyn –

ongeïdentifiseerd en onidentifiseerbaar ook vir Homself. Al wat mens dan van dit sou kon sê, is dat dit is, en nie waar en wanneer en wat nie. Dit sou 'n blote tydlose gebeurtenis van gewaarwording wees – baie soos Aristoteles se God. Maar die Vader se bewussyn vind sy “ek” in die Seun en word juis daardeur Homself, 'n gefokusde lyn van ervaring op so manier dat die Seun en die Vader vry is vir mekaar in die Gees.

Oor die Vader as Triniteit sê Jenson dan: die Vader van die Seun en as asemgewer van die Gees (en slegs só self 'n eenheid van bewussyn), ken sy “ek” presies as die *arche* van Seun en Gees, as die eenheid van die een Triniteit. En soos wat hy dus sy eie enigste voorveronderstelling van Homself is, soos in tradisionele taal a se, is Hy sonder enige oponthoud vryheid.

4.4.3 Persoon wees en Triniteit

In die standpunt wat Jenson hier oor “persoon wees en Triniteit” inneem, plaas hy die eenheid van God meer in die trant van die Ooste as in die trant van die Augustiniaanse Weste. Tog verskil dit ook van tipiese Oosterse onderrig en laat dit ruimte vir Augustinus se “psigologiese” verduideliking van die drie-enige lewe. Augustinus maak 'n gewaagde analise: die Vader is wese, die Seun kennis en die Gees wil; die Vader is verstand, die Seun kennis en die Gees liefde; die Vader is geheue, die Seun kennis en die Gees wil. Die Triniteit word só inderdaad verstaan as 'n persoon met Vader, Seun en Heilige Gees wat net die pole van die innerlike lewe is wat hom persoonlik maak. Jenson sê dat die probleem weer eens is dat identiteit en persoonlikheid een-tot-een gekorreleer word by Augustinus. So lank as wat dit gedoen word, sal die “psigologiese” lees van die drie-enige lewe uiteindelik wegdoen met trinitarianisme (want dan eindig mens met vier identiteite). Maar as die Triniteit op *een manier* persoonlik gesien word en die Vader, Seun en Heilige Gees op verskillende *ander maniere* persoonlik, dan kan Vader, Seun en Heilige Gees ten volle erken word as persone en ook geïnterpreteer word as pole in die Triniteit se persoonlike lewe. Hierin vind Jenson sy uitkoms.

Daar is 'n ander manier om dit te stel. So lank as wat identiteit en persoonlikheid een-tot-een gekorreleer word, word die self noodwendig

verstaan as 'n monadiese entiteit, 'n self-besittende, geslote eenheid. Wanneer die Triniteit as persoon verstaan word, sal God ook so verstaan word. Daarom is daar byvoorbeeld vir Thomas Aquinas in God juis die twee prosessies van kennis en wil; en so juis twee *hipostases* buiten die Vader, want *weet* en *wil* is twee persoonlike bewegings wat in God se geval voltooi kan word sonder om die self-insluiting van die subjek te oorskry.

Die vernietiging van hierdie patroon (van identiteit en persoon se een-tot-een korrelasie) deur Karl Barth, het volgens Jenson gelei tot die herlewing van die trinitariese teologie in die latere twintigste eeu. Barth se leerstuk van die Triniteit is in die meeste gevalle doodeenvoudig Westers, maar hy beskryf die inner-goddelike drie-enige self-ontvouing nie as dialektiek van 'n self-insluitende subjek nie, maar as die dialektiek van 'n self-openbarende subjek. Die grondreël van trinitarianisme, volgens Barth, is dat God se self-openbaring drie vrae inhoud: Wie openbaar homself? Wat gebeur om Hom te openbaar? En wat is die uitkoms van hierdie openbaring? Die antwoord op al drie sê hy is God. God is nie persoonlik daarin dat Hy drie-enig self-genoegsaam is nie, maar in die feit dat Hy drie-enig Homself open.

Hierdie uitgangspunt van Barth is die lyn van denke wat Jenson in sy teologie verder opneem. Dit kan soos volg saamgevat word. Die Vader as Triniteit vind sy "Ek" in die Seun en elkeen (Vader en Seun) is vry vir die ander in die Gees. Deur die manier waarop die Vader tot die ander twee persone in verhouding is, word die Vader die gefokusde punt van ervaring. Om God as persoonlik te sien moet dit nie gedoen word as 'n korrelasie van identiteit en persoonlikheid nie, want dit lei tot die persoon as 'n "monadic entity, a self-possessed, closed unity" (ST1:123). Jenson volg dan eerder vir Barth daarin dat die innerlik-goddelike drie-enige self-ontvouing (self-unfolding) nie gesien moet word as self-openbaring (self-revealing) en self-besittende subjek nie. Jenson (ST1:124) sê dus "God is not personal in that he is triunely self-sufficient; he is personal in that he triunely opens himself."

Noudat Jenson dít kon sê oor die Triniteit en oor die persoon van die Vader, fokus hy nou op die rol van die Seun en Gees in die Triniteit. Die verhouding

van beide (Seun en Gees) tot tyd – “hulle aardse rol teenoor hulle ewig goddelike rolle” – bly deel van Jenson se fokus in sy bespreking van die Christologie en pneumatologie.

4.5 Tyd en Christologie

Met sy bespreking van Christologie,²²⁵ keer Jenson terug na 'n punt van kritiek wat hy vroeër gemaak het oor die teoloë van Nicea en Konstantinopel. Sy drie punte van kritiek was die volgende: (1.) Die diepe oorsprong van die vierde eeuse stryd – die aanname dat goddelikheid gelyk is aan onverstoorbaarheid – het onaangespreek gebly. (2.) 'n Bybelse verstaan van die *Logos* as God se *spreke* was nie herstel nie. (3.) Die Kappadosiërs erken net die verhoudings van *oorsprong* as konstitief vir die goddelike lewe. Die eskatologiese karakter van God was so onderdruk. Veral punte een en drie wys op die belangrike verhouding tussen tyd en Christologie, en daarom ondersoek Jenson hierdie aspek deeglik in sy teologie.

Jenson sê dat daar wel gevorder is om die definisie van goddelikheid as onverstoorbaarheid te oorkom, maar dat dit net in die logika van sekere trinitariese bevestigings was en nie in beginsel is nie. Die Niceaanse trinitarianisme het 'n swaar lading van konsepsuele dissonansie gebring, want dit identifiseer die een wat gebore is, sterf en opstaan, as die “ware God.” Dieselfde dissonansie kon mens hoor heel aan die begin van die verkondiging van die evangelie in die wêreld van die Grieke: “The Impassible suffered ...” en “God was killed.”²²⁶ Die spanning van hierdie konsepsuele dissonansie is bietjie verlig deur die subordinasionisme, want die een wat ly is nou minder goddelik as die ware God. Met *homoousios* was die dissonansie egter volgens Jenson terug.

²²⁵ Jenson bespreek dit grotendeels in hoofstuk agt van sy sistematiese teologie onder die titel: “The Christological Problem.” Wat van groot belang is hier, is die rol wat die verstaan van tyd speel in die ontstaan en verstaan van die Christologiese probleem – nie net in die probleem nie, maar ook in die voorstelle wat Jenson maak om die probleem te oorkom.

²²⁶ Melito van Sardis skryf dit in sy *Antonius Caesar*, 13.16 (ST1:125).

Hierdie dissonansie is eenvoudig deur party net so aanvaar. Een voorbeeld hiervan is die skool van Alexandria. Hulle sê dat hulle geen idee het hoe die Seun, wat ware God is (en daarom onverstoortbaar is), kan ly nie, maar tog het dit juis gebeur. Die skool van Antiogië het weer geweier om die dissonansie te aanvaar en stel voor dat die identifisering van Jesus as “God die Seun” so gemoduleer word dat wanneer Jesus ly, ly God die Seun nie. Die Antiogene se ontsnapping hier is eintlik net die Ariaanse skuif, maar met ’n verskil. Die Ariane het God beskerm van lyding deur die onderskeiding van die lydende “Seun Jesus” los van die ware God te maak. Noudat dit egter dogmaties besluit is dat die Seun die ware God is, beskerm die Antiogene God deur die onderskeiding van “Jesus” van “die Seun van God” – Jesus is een wese en God die Seun ’n ander.

Hiermee is die terme van die “Christologiese” debat op die tafel gesit. Nou word “die Logos” en “die Seun van God” geneem as identifiserende beskrywings van ’n goddelike entiteit wat in homself ’n ander is as “Jesus die man.” Die teologie se probleem is dus: die konstruering van ’n eenheid tussen twee onderskeidende en metafisies polêre entiteite. Jenson sê dat sy Christologiese konstruksie besorg is daaroor om Jesus se goddelikheid te beskerm, maar dit skep weer vrae oor Jesus se menslikheid. Hy fokus dus op die probleem van goddelikheid en lyding.

4.5.1 Twee nature

Die Antiogene se teoloog wat hom spesifiek besig gehou het met die konstruksie van die verhouding tussen *Logos* en Jesus, was Theodore van Mopsuestia.²²⁷ Volgens hom was daar twee nature (*physeis*) in Christus: die *Logos* en “die man.”²²⁸ Die inkarnasie is die “verbinding” (conjoined) van die

²²⁷ Hieroor is veral die boek van Richard A. Norris, *Manhood and Christ: A study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford: Clarendon Press, 1963), volgens Jenson relevant.

²²⁸ Ter wille van duidelikheid moet daarop gelet word dat wanneer daar hier van Jesus gepraat word, dit oor “die mens” Jesus gaan. *Logos* verwys na die goddelikheid, na “die Seun van God.” Christus word gebruik om na beide saam te verwys.

twee vir Theodore.²²⁹ Binne die verbinding bly elkeen die enkele logiese subjek van die eienskappe en aksies wat toepaslik is vir hom. Die inhoud van die verbinding is dat die Logos en Jesus só intiem saamwerk in die Logos se werk (om die mensdom tot volmaaktheid te bring), dat Jesus moet deel in die aanbidding wat die Logos toekom vir sy werk. Wanneer die gesamentlike werk aan die einde voltooi is, sal die man Jesus en die Logos, gesamentlik die enkele beskikbare geadresseerde vorm. Intussen is die Logos dus deur hierdie onderskeiding beskerm teen lyding.

Die probleem hier is nie net God se moontlike “lyding” nie, maar dat die lyding Hom deel maak van die temporele wêreld, en daardeur word sy goddelikheid aangetas. God – soos per definisie van die antieke Mediterreense godsdienste – moet tydloos en onverstoortbaar wees om God te kan wees, en lyding maak dit juis problematies. Jenson se hele Christologiese onderneming is gemik daarop om juis Jesus se lyding, se “tydigheid”, te bevestig, sonder om sy goddelikheid prys te gee. Hy moet dus beweeg na ’n ander definisie van goddelikheid, maar eers wys hy op die komplikasies van die huidige definisie as dit van toepassing gemaak word op Jesus Christus.

In 428 word Nestorius biskop in Antiogië en begin sy gemeente se liturgie te hervorm. Hy was geaffronteerd deur sy gemeente se vreugde in hulle prys van Maria as *Theotokos*, “Moeder van God.” Die gebruik was deel van die populêre piëteit, maar Nestorius het gereken dit is juis waarteen God beskerm moet word. Hy (*ST1:128*) begin dus verkondig: “Maria het nie die goddelikheid gebaar nie ... sy het ’n mens gebaar” en “die geïnkarneerde God het nie gesterf nie, maar het Hom opgewek in wie Hy geïnkarnear was ...”

Nestorius se leringe het vinnig bekendheid verwerf en die biskop van Alexandrië, Cyril, (Athanasius se opvolger) het Nestorius met briefwisseling begin aanvat hieroor. Cyril was besorg oor die kontinuïteit van die goddelike agentskap reg deur die evangeliese narratief, én hy was besorg oor die

²²⁹ Theodore (*ST1:127*) stel dit so: “We must confess both: the nature that assumes and the nature that that is assumed... God is the one who inhabits, and the man is his temple, in which the one who built it has come to dwell...” En: “He (Jesus) is God because of his close conjunction with that divine nature who really is God.”

teologiese versekering om die evangelie as geheel, as God se eie verhaal te lees. Dit is vir Cyril regdeur die verhaal God die Seun wat mens word en wie (deur wat hy as mens doen), ons verenig met homself en die Vader. Dit moet dus God die Seun wees wat ly, sê hy. Cyril dring dus daarop aan, dat hoe ook al mens na Christus verwys (as “God die Seun”, of “Jesus” of enige ander titel), en enige iets wat mens dan *oor Hom* sê is bewerings oor dieselfde subjek, die geïnkarneerde God. Die hart van Cyril se Christologie is ’n baie sterk soort “communion of attributes.”²³⁰ Hierdie leerstuk sê dat sinne soos “God die Seun het ’n moeder” of “Jesus is lewe-gewend” (sinne wat die subjek kies uit een van Theodore se “twee nature” en ’n predikaat wat ’n eksklusiewe eienskap van die ander noem, en daarom “vals” is), waar kan wees van die Geïnkarneerde as die verhaal van die evangelie dit so vereis.

Cyril se leuse oor hoe dít moes bely moes word, was: “een natuur, van God die Logos, wat vlees geword het.” “Een natuur” stel die enkelvoudigheid van die evangelie se narratiewe logiese subjek. God die “Logos” word dan geïdentifiseer as die subjek. Christus se menslikheid, sy “vlees” word as werkwoord gebruik om te sê dat die *Logos* mens is, en om te sê wat gebeur met Hom vir ons onthalwe.

Maar, vra Jenson, konstitueer die Logos as mens dan nie ook ’n “natuur” nie? Het Christus dan nie ’n “menslike natuur” nie? Cyril se antwoord hierop is ja, indien daar deur “menslike natuur” bedoel word dat hy niks kort wat nodig is om ’n spesifieke menslike wese te wees nie. Daarom kan Cyril ook sê daar is twee nature in Christus – wat beteken die een Christus is alles wat nodig is om God die Seun te wees en alles wat nodig is om hierdie spesifieke menslike wese te wees.

²³⁰ Dit is moeilik om “communion of attributes” te vertaal. Terry Miethe (1988:38) beskryf die “attributes of God” as: “The characteristics of God that make Him God. They are not something we merely attribute to Him, but qualities inseparable from His very Being.” Die soort “communion of attributes” wat Cyril gebruik, is egter doelbewuste kombinasies om die goddelikheid en menslikheid van Jesus terselfdertyd te beklemtoon. ’n Mens sou dus hier kon praat van “mededeling van eienskappe” (*communicatio idiomatum*).

4.5.2 Konsilies van Efese (431) en Chalcedon (451)

Jenson sê dat twee sake genoem moet word oor die verdere verloop van hierdie strydpunt in die geskiedenis. Die eerste is dat met die Konsilie van Efese in 431, Nestorius verdoem is en in effek het die kerk Oos van die ryk se grense, nie meer gemeenskap gehad met die keiserryk se kerk nie. Die tweede is die gebeure in 449 met Pous Leo se brief (“The Tome of Leo”) wat aan die konsilie in Efese geskryf is. Die pous was bang dat die Alexandriane besig was om die menslikheid van Christus te kompromitteer en skryf ’n brief, met ’n onberispelike stuk gevestigde Westerse tradisie, wat sê: Christus is “ware God” en “ware mens.” Die brief het dit so verduidelik: want elke natuur is die agent van wat daarby behoort en dit werk in gemeenskap met mekaar – die Woord doen wat behoort aan die Woord en die vlees doen wat behoort tot die vlees. Die een doen wonderwerke, die ander ly. Jenson sê dat die brief óf die Antiogiese leerstuk is, óf iets baie meer onbeholpe. Dit was dan ook geïgnoreer deur die konsilie, maar dit speel tog later ’n bepaalde rol.

In 451 het die groot Konsilie van Chalcedon probeer vrede maak rondom die meer akkommoderende leringe van Cyril. By die konsepsuele hart van die dekreet het dit egter problematies geword: “een en dieselfde Christus” is bely as bestanend “*in twee nature*”, wat een is omdat hulle “in een subjek en een hipostases” is – elke natuur behou sy “verskil van natuur” van die ander en sy “onderskeidende karakter.”

’n Alternatief voor die konsilie was “*van twee nature*.” Dit sou die gematigde weergawe van Cyril se lering voortgesit het, wat leer dat die onderskeid van die twee nature getransendeer word in die een hipostases. “Van” twee nature, dui nie vir Cyril op ’n chronologiese verstaan dat daar eers twee nature was en toe kom dit saam nie. Die “van” dui eerder op die wêreld van moontlikheid waarin die twee nature verskyn in een hipostases. Daarom sou mens ’n Jesus kon voorstel wat hierdie man sou kon wees, maar wat nie die Geïnkarneerde Seun sou kon wees nie.

Leo se verteenwoordigers by die Konsilie het die gebruik van “in” in plaas van “van” afgedwing. Dit het ’n teks geproduseer wat volgens Jenson óf hoegenaamd niks sê oor ’n nuwe verhouding tussen goddelikheid en menslikheid in die een hipostases nie, óf dit suggereer die weergawe van Antiogië. Die “Tome” is as ’n soort gemagtigde interpretasie aan die konsilie se dekreet aangeheg, wat dit moontlik gemaak het om “nature” te verstaan as elk ’n onderskeidende agent wat sy rol speel in die evangeliese narratief.

Jenson sê dat Chalcedon tog in een opsig baie vermag het en dit was om die trinitariese en christologiese besprekings, terminologies aan mekaar te verbind. Nou kan redeneer word dat soos wat daar een goddelike natuur in drie hipostases is, so is daar in Christus goddelike en menslike nature in een hipostases. Maar, sê Jenson, Chalcedon het nie geslaag in ekumeniese versoening nie. Die meer wantrouige lesers daarvan het bevind dat die dekreet se “in een hipostases” nie ’n suksesvolle konsep is nie, sodat die dekreet se repetisie van “een en dieselfde” net ’n vir hulle ’n woordvloed is. Die gebruik van die term hipostases het gehelp om lig te werp op die verhoudinge van die Triniteit, want nou kon die verhouding tussen een natuur en ’n meervoud hipostases gestel word. Maar in Chalcedon se Christologie was dit problematies, want die verhouding word omgekeer: van een hipostases word gesê dat dit ’n pluraliteit van nature het. Daar moes dus nog meer kreatief na oplossings gesoek word.

Wat het gebeur na Chalcedon? Die Oosterse kerk het reeds sy eie rigting ingeslaan en nie in Chalcedon se formuleringe rede gevind om terug te keer na die Westerse kerk nie. Cyril se volgeling wat in die keiserryk se kerk gebly het, het van Chalcedon probeer maak wat hulle van die begin wou hê dit moes sê. Hulle maak van die een hipostases die “sintetiese” agent van die hele evangeliese narratief – beide van wat goddelik en menslik in dit is en hulle identifiseer die ewige *Logos* as self die hipostases. Hierdie “neo-Chalcedonians” was gedogmatiseer by die tweede Konsilie van Konstantinopel in 553. Die Westerse kerk het egter onverstoord voortgegaan op sy vorige pad en in effek Chalcedon verstaan as “Leo” en die konsilie van 553 geïgnoreer.

4.5.3 Twee wille²³¹

Om van verskillende nature te praat en van hulle hipostases, kan veroorsaak dat mens in metafisiese terminologie en abstraktheid verval. Daarom herinner Jenson daaraan dat Christologie handel (en behoort te handel) oor Jesus wat in die evangelie verskyn, soos wat hy inderdaad die Seun van God is. As mens hierop fokus, dan moet Jenson se stelling (wat hy vroeër gemaak het) oor wat die evangelie is, onthou word. Hy het gesê dat die evangelie altyd 'n sekere vorm van die volgende aanspraak is: “Jesus, die een wat ..., is opgewek uit die dood.” Die gaping in die stelling kan dan gevul word deur 'n narratiewe identifikasie. Jenson sê dat die leerstuk van die Triniteit 'n noodsaaklike vorm van die evangelie gee, naamlik: “Jesus, die een wat ..., is een van die Triniteit.” Die gaping word dan gevul uit die evangelie. Jenson sê dat behoorlike Christologie die hermeneutiek van hierdie vorm van die evangelie is.²³²

Jenson sê dat in die sewende eeu het Maksimus Confessor die aandag gefokus op 'n item wat in hierdie (Christologiese) gaping kan pas, naamlik Jesus se smekende gebede aan die Vader – spesifiek daardie gebede in Getsemane waar daar 'n verskil is tussen Jesus se versoek en die Vader se wens. Maksimus het hierdie gebed van Jesus verstaan as 'n menslike toegewing wat deur Christus gemaak is en aan God gerig is. Daarom behoort die wil wat hier aktief is, tot Christus se “menslike natuur.” En, sê Maksimus, dat soos wat daar twee nature in Christus is, so moet daar dan twee wille (*dyothelism*) in Christus wees.

Maar hoe kan dit werk, vra Jenson? Hoe kan daar een persoon met twee wille wees? Maksimus se teologiese kreatiwiteit kom na vore in sy antwoord van die

²³¹ In Engels word gepraat van “two wills.” Om dit in Afrikaans te vertaal is problematies, want die woord wil word gewoonlik net in die enkelvoud gebruik. Die Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal (HAT) gee nie 'n meervoud aan nie. Om nie van “wille” te praat nie, maar net van “wil”, sal egter die argument nie helder genoeg kan verduidelik nie. Om 'n sinoniem soos wens of verlange te gebruik, gaan 'n ander betekenisnuanse meebring. Daarom gebruik ek in die studie die woord “wille” vir die meervoud van wil, al is dit 'n vreemde Afrikaanse woord.

²³² Jenson (ST1:134) se sieninge hieroor is in ooreenstemming met die van Christoph Schwöbel soos wat Schwöbel dit in sy essay: “The Triune God of Grace” (1993:49-64), uiteensit.

vraag. Hy sê dat as die menslike wil aan die menslike natuur behoort, dan behoort die Seun se goddelike wil (volgens die Kappadosiërs se trinitarianisme) aan dit wat die Vader, Seun en Heilige Gees saam is. Maar “wil” as iets wat die drie persone tesame is, kan net verstaan word as wedersydse harmonie. Dus is Maksimus se stelling oor Christus se goddelike wil dat hy “een groot genieting (pleasure) het met die Vader en die Gees.”

Christus se goddelike wil is daarom nie iets wat hy individueel besit nie. Sy goddelike wil is sy deelname in die drie-enige lewe – in die mate wat daar in die wederkerigheid van Vader, Seun en Gees sekere dinge vrylik gekies word en ander nie. Met ander woorde, Christus se goddelike wil is nie sy individuele maak van besluite nie, want die Seun in sy eie natuur het geen besluite om te maak oor die Vader se wil nie, want om die Vader te gehoorsaam is identies met sy bestaan as die Seun. Aan die ander kant het die Seun, soos wat hy die menslike Jesus is, volgens Maksimus, besluite om te neem oor die Vader se wil – veral oor die Vader se opdrag dat hy moet ly ter wille van die mensdom. Hy stem toe tot die Vader se opdragte in Getsemane. Sy instemming is ’n ware daad van besluitneming – van inderdaad pynvolle besluitneming.

Maksimus sê dat die Seun, in sy menslike natuur, ons verlossing wil “as ’n gehoorsaam wees aan die Vader selfs tot sy dood.” Soos wat ons verlossing gewil word deur God, word dit gesamentlik gewil deur die drie persone. Soos wat dit gewil word deur Christus, is die besluit ’n menslike keuse. Jenson sê oor hierdie argument van Maksimus, dat die Here se historiese menslike lewe, vir die eerste keer in tegniese Christologie, ten volle in sy soteriologiese rol erken is.

Die logiese vraag is nou: sou Jesus ongehoorsaam kon wees? Nee, sê Maksimus, maar nie weens enige eksterne dwang op sy menslike handeling van besluitneming nie. Maksimus (en hierin lê die hart van sy Christologie) verduidelik dit soos volg.

Eerstens. Christus se menslikheid is presies soos ons s’n vir so ver as *wat* hy is. Daarom besluit hy op dieselfde manier as ons. Net die “self-bepaalde

beweging” van sy wil verskil van ons s’n, en net daarin dat dit meer outentiek self-bepalend is, omdat dit nie deur sonde gebind word soos ons s’n nie.

Tweedens. Christus se menslikheid verskil van ons s’n op die manier *dat* hy is – om te wees en te doen, wat hy ook al is en doen. Sy menslike lewe, met wat hy ook al doen en is, is net moontlik omdat die goddelike identiteit wat Seun genoem word, bestaan en dus net omdat daar in God hierdie tweede “modus van wese hê” is. Daarom is sy handeling van wil, as ’n beskryfbare handeling, presies soos ons s’n, maar die ontologies kwalifikasie daarvan transendeer ons s’n en is goddelik.

Wat dan van die een hipostases? Maksimus sluit aan by die formule van die neo-Chalcedonians wat sê die nature is “*van* wat hy is en *in* wat hy is.” Hierby voeg hy ’n derde en sê die nature is dit “*van* wat hy is en *in* wat hy is en *wat hy (eenvoudig) is.*”

Jenson sê die konsekwensie van hierdie formule van Maksimus is belangrik, naamlik: Die *Logos* as ’n drie-enige identiteit is ’n *tropos hyparxeos* – dit is: hy is ’n bestaande verhouding tot die Vader, die bestaande verhouding van “verwek” wees. As ons vashou hieraan en Maksimus se argumente tot hulle end volg, sal ons sê: die tweede identiteit van God is direk die menslike persoon van die evangelie – daarin dat hy die een is wat teenoor die Vader staan in die verhouding van die wese wat ewiglik verwek is deur hom.

4.5.4 Lyding

Na aanleiding van hierdie konsekwensies van Maksimus se formulerings, vra Jenson: Kan daar nou uiteindelik gesê word dat God die Seun gely het – sonder enige ontwykende kwalifikasies?

Jenson sê dat daar reeds voor Maksimus dogmaties al aanvaar is dat “een van die Triniteit in vlees gely het,” maar toe was dit steeds moontlik om die lyding in vlees as buite die identiteit van God te sien. Vir Maksimus is dit nie meer moontlik nie. Die man wie die Seun is ly omdat hy vrylik inwillig tot die

Vader se bevel om dit te doen en daarom besit hy die lyding as sy eie. Maksimus kan daarom die naam van die persoon noem, met volle konsepsuele krag en doel, naamlik “Lydende God.” Die paradoks is nou nie meer dat die veronderstelde onverstoorbare Logos ly nie, maar dat die lydende Seun die Logos is van die veronderstelde onverstoorbare Vader. So keer Jenson terug by die probleem van die onverstoorbaarheid van God en die tydloosheid wat dit impliseer.²³³

Jenson sê die persoon van die Seun is die een wat geskets word deur die evangelie se verhaal van die man Jesus. Hierdie man het gesterf en kan nou net aangespreek word omdat hy uit die dood opgestaan het. Ons sien en hoor en raak aan hom op ’n spesiale manier – en dit is deur die sakrament. Die Seun se menslike persoonlikheid is ’n identiteit van God daarin dat hy in die teenwoordigheid van die Vader en in die Gees die gemeenskaplike lewe wat God is, geleef het. Hy is dus nie net gebore van die maagd Maria in die geskape tyd nie, maar is ewiglik gebore deur die Vader. Dit geld ook anders om: die identiteit van God is ’n menslike persoonlikheid daarin dat hy ten volle deelneem aan die gesprek, wat menslike gemeenskap konstitueer.

Jenson se gevolgtrekking is dat die Christologiese konsep van “natuur” ontaard het in onbehelpsame abstraksies. Wat nodig is, sê hy, is om te erken dat “menslikheid” en “goddelikheid” beide gemeenskapskonsepte is. Dat Christus goddelike natuur het, beteken dat hy een van die drie is wie se gemeenskaplikheid die goddelike lewe is – wie die geskiedenis leef wat God is. Dat Christus menslike natuur het, beteken dat hy een van baie is wie se gemeenskaplikheid die menslike lewe is – wie die geskiedenis leef wat die mensheid is. Die verskil tussen die proposisies is dat die drie wat God se lewe leef een is en dat die baie wat die mensheid leef baie menslike wesens is.

Vir Jenson is dit “een en dieselfde” wat beide hierdie gemeenskaplike verhale leef. Hierdie een, Christus, word dogmaties gekwalifiseer as die Logos – sy identifikasie as een van die Triniteit en sy identifikasie as een van ons is nie

²³³ Dit is juis hierdie aspek wat Jenson nie in sy teologie aanvaar nie. God (en geen deel van God) kan vir hom op enige manier onverstoorbaar of tydloos bly of wees nie.

ontologies simmetries nie. Christus se menslike geskiedenis gebeur omdat sy goddelike geskiedenis gebeur, en nie anders om nie.

Die vraag vir Jenson is nou: God die Seun moes ontologies homself voorafgegaan het as Jesus die Seun. Die tradisie sê hy “preëksisteer” sy menslike geboorte. Watter soort “pre” is dit?

4.5.5 Pre-eksistensie

Jenson sê dat ons kultuur twee maniere het om ’n “pre-eksistensie” te interpreteer. Die eerste is deur middel van Aristoteles se beeld van lineêre tyd wat oneindig strek in beide rigtings. Die Seun wat geskape gebeurde voorafgaan, waarvan sy menslike lewe deel is, kan dus geplaas word in ’n tyd voor die skeppingsgebeure. Hierdie is die beeld wat die meeste gelowiges het, maar teologies is dit vroeg reeds verwerp. Die rede hiervoor is dat lineêre tyd net geskape gebeurde kan meet. Indien die strek van lineêre tyd die skepping verbygaan, is die argument oksimoronies. Augustinus (ST1:139) se formulering hieroor is klassiek: “die wêreld was nie gemaak in tyd nie, maar deur tyd” en “in no time was there no time.”

Die tweede manier om die “pre-eksistensie” te interpreteer, sê Jenson, was om Plato se konsep van tyd en ewigheid te volg. Plato redeneer dat ewigheid die suiwere afwesigheid van tyd is. Christus se pre-eksistensie sal hiervolgens sy tydlose wese wees. Hierdie is ’n konsep wat ook deur baie gelowiges aanvaar word, maar hierdie soort ewigheid is juis die ewigheid wat onversoenbaar is met die evangelie soos wat dit tot dusver in Jenson se teologie nagevolg is. Met elke stap is juis bevind dat die evangelie nie kan los staan van ’n drie-enige God nie, en met ander woorde ook nie van ’n Christus wat preëksisteer as ’n tydlose goddelike Seun nie. Jenson se gevolgtrekking is dus dat om te kan sê “aan die begin was die Woord”, word ’n akkommodasie benodig vir pre-eksistensie, wat die Grieke nie kan bied nie. Die teologie moet daarom sy eie

metafisika ontwikkel. Jenson doen dit dan ook en begin daarmee in sy Christologie.²³⁴

Jenson begin sy soeke na 'n gepaste metafisika vir die teologie om Jesus se pre-eksistensie te kan akkommodeer, deur drie punte te bespreek. Die eerste is om te kyk na die Bybelse verwysings na Christus se pre-eksistensie. Die tweede is om te kyk na die “geboorte van die Logos” en laastens wys op die belang van die konsep posteksistensie.²³⁵

Eerstens, sê Jenson, sal mens gelei moet word in die ontwikkeling van 'n gepaste metafisika vir die pre-eksistensie, deur dit wat lyk na die inkonsekwensie van Bybelse verwysing na Christus se pre-eksistensie. In die proloog van Johannes lees mens dat “In die begin was die Woord daar,”²³⁶ en dan word die Woord “vlees.” Voordat daar egter eenvoudig afgelei kan word dat die Woord eers nie-geïnkarneerd was en daarna geïnkarneerd, moet daarop gelet word dat later in die evangelie van Johannes, die Woord self getuig oor sy modus van pre-eksistensie: “Voordat Abraham gebore is, was ek al wat ek is.”²³⁷ Dit lyk dus of ons nie die pre-eksistensie van die Seun moet verstaan as die eksistensie van 'n goddelike entiteit wat net eenvoudig nog nie die geskape persoonlikheid van die evangelie geword het nie.

Ander Bybelse verwysings hieroor is ook gekompliseerd. In Kolossense is dieselfde “hy” wat eerste uit die dood opgestaan het, ook die een in wie “alles wat op hemel en aarde is” geskep is.²³⁸ Ook Filippense 2 maak dit moeilik om

²³⁴ Later in Jenson se sistematiese teologie word dit in meer detail verder ontwikkel. Sien spesifiek hoofstuk 13 (“The Being of the One God”) van Jenson in sy *Systematic Theology. Volume 1. The Triune God*. Dit word later in hierdie studie bespreek in hoofstuk ses.

²³⁵ Vir 'n meer volledige bespreking van Jenson se siening hieroor kyk ST1:139-144.

²³⁶ Johannes 1:1 “In die begin was die Woord daar, en die Woord was by God, en die Woord was self God.”

²³⁷ Johannes 8:58 “Jesus het hulle geantwoord: ‘Dit verseker Ek julle: Voordat Abraham gebore is, was Ek al wat Ek is.’”

²³⁸ Kolossense 1:15-18 “Die Seun is die beeld van God, van God wat self nie gesien kan word nie. Die Seun is die Eerste, verhewe bo die hele skepping. God het deur Hom alles geskep wat in die hemel en op die aarde is: alles wat gesien kan word en alles wat nie gesien kan word nie, konings, heersers, maghebbers, gesagvoerders. Alles is deur Hom en vir Hom geskep. Voor alles was Hy al daar, en deur Hom bly alles in stand. Hy is die hoof van die liggaam, van die kerk. Hy is die oorsprong daarvan, Hy is die Eerste, die Een wat uit die dood opgestaan het, sodat Hy die eerste plek in die heelal inneem.”

te bepaal “waar” Jesus gebore is. Vir Paulus is dit egter eenvoudig “Jesus Christus” “deur wie” alle dinge bestaan.²³⁹

Jenson sê daar moet gelet word op twee teoloë wat hierdie Bybelse leidrade intensief bestudeer het. Die een was Irenaeus van Lyons wat in die tweede eeu geleef het. Die ander een was die twintigste eeuse teoloog Karl Barth. Irenaeus se Logos was altyd Jesus Christus – of hy nou pre-eksistent was en of hy nou tussen ons geloop het. In die konteks van Logos-teologie roep dit formuleringe op wat hy van Justinus aangepas het, wat baie paradoksaal is, naamlik (ST1:140): “Die Woord van God, wat die redder van almal en die heerser oor aard en hemel is, wie Jesus is, wat die vlees aangeneem het en gesalf is deur die Vader met die Gees, was gemaak om Jesus Christus te wees.”

As gevolg van hierdie paradoksale formuleringe fokus Jenson dan eerder op die werk van Barth. Volgens Karl Barth is God se wese die mees beslissendste gekonstrueer deur die begrip *besluit*. Barth sê God is so ongetemperd persoonlik, dat selfs sy vrye besluit nie beperk word deur sy “goddelike natuur” nie. Wat Hy is, besluit/kies Hy self. Dit beteken dat God die handeling van sy besluit is. Daarom staan die leerstuk van die uitverkiesing – van God se keuse “voor alle tyd” – vir Barth in die middel van die leerstuk van die wese van God.

As ons dan vra wat is gekies – in die handeling van keuse wat die ewige wese van God is – antwoord Barth: Hy kies om homself te verenig, in die persoon van Christus, met die mensdom. Hy kies om God te wees slegs as een persoon met die man Jesus. Maar omdat God sy handeling van besluit is, besluit God nie net in hierdie besluit dat hy die man Jesus *sal* wees nie, maar Hy *is* die man Jesus. Dit is dus die geïnkarneerde Seun self wat sy eie voorveronderstelling in God se ewigheid is. Die inkarnasie gebeur in ewigheid as die fondasie van die gebeur daarvan in tyd. Barth bring dus die insig: “voor” die bestaan van die Geïnkarneerde is daar ’n drie-enige lewe, in die aktualiteit waarvan dit besluit is dat daar ’n geskape geskiedenis en ’n lewe van die Seun

²³⁹ 1 Korintiërs 8:6 “...is daar nogtans vir ons net een God: die Vader, uit wie alles is en vir wie ons lewe; en net een Here: Jesus Christus, deur wie alles bestaan en deur wie ons lewe.”

in daardie geskiedenis sal wees. As mens dan vra wie is die tweede identiteit van hierdie ewige drie-enige lewe – in wie die geskape lewe van die Seun verorden is – is die antwoord dat dit dieselfde geïnkarneerde Seun is.

Jenson sê dat hierdie antwoord sirkelvormig sal lyk, maar dit is net as mens volhou om die drie-enige lewe voor te stel op 'n tydlyn of as 'n tydlose punt van waar alle punte op die tydlyn ewe ver is. Maar, sê Jenson, die drie-enige God se ewigheid kan nie op enige van die twee maniere uitgestippel word nie. Die drie-enige God se ewigheid is presies die oneindigheid van die lewe wat die Seun, wie Jesus Christus is, lewe met sy Vader in hulle Gees. Dit is in daardie oneindigheid wat Christus homself voorafgaan.²⁴⁰

Tweedens. Jenson sê daar sal tog steeds gesoek moet word na 'n interpretasie van die geboorte van die *Logos* as God – wat sy geboorte as man in staat stel en daarom ook dit voorafgaan. Daar moet in God se ewigheid 'n manier wees waarop die een Jesus Christus as God homself as man voorafgaan in die drie-enige lewe wat hy ewiglik leef as God-man. Die vraag is hoe?²⁴¹

Jenson sê die Skrif vertoon die *hoe* hiervan deur die verhouding binne in dit self: tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament. Dit is 'n ongelukkige erfenis van die Logos-teologie, sê hy, dat dit in die konstruering van Christus se pre-eksistensie eenvoudig oor die Ou Testament spring – met ander woorde, oor die voorafgaan van Christus tot homself soos wat dit werklik in die Bybelse narratiewe is. Hy (ST1:141) sê: “It is the biblical Son who is his own presupposition in God’s eternity; we cannot retreat from that insight.”

In die volle narratiewe van die Skrif sien ons hoe die Seun inderdaad sy menslike geboorte voorafgaan sonder om eenvoudig nie-geïnkarnéerd te wees nie. Die Seun verskyn as 'n narratiewe patroon van Israel se geskape menslike storie, voordat hy kan verskyn as 'n individuele Israeliet binne daardie storie.

²⁴⁰ Die belangrikheid van die persepsie van tyd en die teologiese implikasies daarvan blyk duidelik uit hierdie redenasie van Jenson.

²⁴¹ Jenson (ST1:141) sê: “In earlier work, I failed to pursue this question properly. *The Triune Identity* (1982) rightly denies the actuality of a *Logos asarkos* as the second identity of Trinity, but inadequately distinguishes the proposition that the Son’s eternal birth from the Father eternally precedes his reality as Incarnate from the proposition that a *Logos asarkos* linearly precedes the Incarnation.”

Juis omdat dit die werklike persoon van die Bybelse narratief is wat sy eie voorveronderstelling in ewigheid is, moet hierdie voorafganging self as ewiglik werklik geneem word.

In die drie-enige lewe – wat ontologies die geboorte aan Maria van Jesus wat God die Seun is, voorafgaan – is die geboorte (die enkele werklike tweede identiteit van daardie lewe) die narratiewe patroon van wese wat gebore gaan word aan Maria. Wat in ewigheid die Seun se geboorte aan Maria voorafgaan is nie 'n nie-geïnkarneerde staat van die Seun nie, maar 'n patroon van beweging binne die gebeurtenis van die Inkarnasie – die beweging tot inkarnasie is self 'n patroon van God se drie-enige lewe.²⁴² Dit bring ons by Jenson se derde punt, naamlik post-eksistensie.

4.5.6 Post-eksistensie

Derdens. Tot dusver is die tradisie deur Jenson gevolg en is net oor Christus se “pre-eksistensie” gepraat. Maar die tradisie, sê hy, kap die maniere waarop die Skrif verwys na 'n fondasie van Christus se lewe in ewigheid, drasties af. In die Nuwe Testament is die “post-eksistensie” van Christus meer sentraal as die idee van pre-eksistensie. Weer eens is die eskatologies karakter van die Bybelse narratief nie na behore ontgin nie, sê Jenson.

Paulus volg volgens Jenson hierdie logika van “post-eksistensie.” Hy stel die evangelie bekend aan die Roomse Christene deur die identifisering van die objek van sy geloof: Jesus Christus. Hy gebruik 'n parallelle konstruksie: aan die een kant kom Jesus uit die nageslag van Dawid en aan die ander kant kom Jesus bepaald as God se Seun wat opgewek is uit die dood. As kreatuur het Christus 'n oorsprong, maar as Seun van God nie, eerder 'n bepaling. Paulus sê egter nie hiermee dat Christus nie die Seun was voor sy opstanding nie. In sy parallel spesifiseer hy die oorsprong: die “van” waarvan Jesus se Seunskap

²⁴² Jenson (ST1:141) stel dit: “What in eternity precedes the Son’s birth to Mary is not an unincarnate state of the Son, but a pattern of movement within the event of the Incarnation, the movement to incarnation, as itself a pattern of God’s triune life.”

“bepaal” is, is nie sy geboorte of ’n pre-eksistensie nie, maar sy opstanding. Hy is die Seun daarin dat hy opgestaan het.

Jenson sê “opstanding” beteken op die minste die plasing van die opgestane een se lewe in die toekoms. In ’n toekoms wat – omdat die dood verby is – onbeperk moet wees. Maar net God se toekoms is onbeperk: eskatologiese lewe kan dus net toegang in God wees. Die feit dat Christus se Seunskap kom “van” sy opstanding, beteken dat dit kom van God se toekoms waarin Hy opgewek is.

Hoe gaan Christus se geboorte van God sy geboorte van die saad van Dawid vooraf? Jenson (*ST1:143*) sê dat ons in die lig van die Nuwe Testament se logika sal moet antwoord en sê: “Christ’s birth from God precedes his birth from the seed of David in that in God’s eternal life Christ’s birth from God is the divine future of his birth from the seed of David. Nor is this paradoxical unless we again forget that God’s eternity is the infinity of a life. For what obtains in life always comes from a future; the difference between God and us is that he, as the Spirit, is his own future and so is unboundedly lively.”

4.5.7 God se lyding

Jenson kan nou weer terugkom by die vraag: Wat van God se verstoorbaarheid of sy onverstoorbaarheid? Hy (*ST1:144*) sê: “The God of Exodus and Resurrection is assuredly absolute Lord, and so indeed not subjected to created time’s contingencies.” Dat ’n gebeurtenis of ’n aspek van die geskiedenis buite God se beheer kan bestaan, kon nooit by enige Bybelse skrywer bestaan nie. Die vraag is dan net: hoe transendeer God tyd se gebeurlikhede?

Jenson sê die proposisie is in plek wat sê dat die Iyer van die evangelies is sonder enige voorbehoud die tweede identiteit van God, en daarom is ons vry om ook die volgende te sê: God die Seun ondergaan al die gebeurlikhede en boosheid wat opgeskryf is in die evangelies, en dit eindig met sy lydingvolle teregstelling. God die Vader wek hom uit die dood en so triomfeer die Vader

oor lyding. God die Gees is die sfeer van triomf. So transendeer die ware God lyding.

As ons kan sê dat die een persoon, God die Seun wie Jesus is, gelyk het, dan moet ons ook kan sê dat hierdie selfde persoon tussen ons die krag van God dra. George Palamas stel dit so: Jesus as 'n man ontvang in homself die volheid van perfekte en volle goddelikheid, sodat sy geskape aktualiteit, sy vlees, self die oneindige fontein van heiligheid is. Ons goddelike verlosser is dus nie 'n ekstra metafisiese entiteit nie, nie die nie-geïnkarneerde Logos van die Antiogene nie, nie "die Christus" van moderne soort teologieë nie, maar hy is die kind van Maria, die man wat aan die kruis in Golgota gehang het.

4.5.8 Oorsig

Jenson se siening oor en antwoord op die Christologiese probleem kan soos volg saamgevat word.²⁴³ Jenson glo dat hy die leerstuk van Christus ten volle bevry van enige oorblyfsels van 'n Parmenideaanse gees wat die Logos as 'n ahistoriese wese sien. Hy doen dit deur die verhouding tussen God en die mensdom te interpreteer as 'n saamkom van die goddelike geskiedenis met die menslike geskiedenis in die lewe van Jesus Christus en die gemeenskap tussen mense wat Hy gevestig het. Hierdie soort saamkom is nie 'n gelykvormige korrespondering van gelykheid tussen goddelikheid en menslikheid nie. Dit is een wat in geheel deur God geïnisieer en uitgevoer is. Tog dra die menslike ervarings by en gee ook op 'n betekenisvolle manier beliggaming aan die goddelike lewe.²⁴⁴

²⁴³ Sien ook hieroor die bespreking van Jenson se Christologie deur Mark Mattes (2000:470-471).

²⁴⁴ In sy doktorsale proefskrif sê Jenson (1959:290) reeds: "God's will is one and eternal. But the oneness of God's eternal will is nevertheless not given from all eternity, but is achieved by God within temporal history. *The unity of God's one eternal will is an event which occurred in time at the Cross.* It is this one drastic sentence which separates us from Barth. This means: The unity of God's will is not given *a priori*, but is constituted in the succession of the events of the history of God with man, in the succession of God's decisions. In particular, it is constituted in and through the succession of the events of the Crucifixion and the Resurrection. It is an eternal unity accomplished in temporal history. Where in Barth's doctrine the 'in order that' stands, we see instead the succession of history, where the necessary connection of each event with the foregoing is established when it occurs and not before."

Jenson glo sy Christologie is 'n legitieme verdere uitwerk van Maksimus Confessor se baanbrekers Christologie. Jenson interpreteer die persoon van die Seun as die een wat uitgebeeld word deur die evangelies as die man Jesus. Hy wil inderdaad vir God konstrueer as die lydende God, want die man wat die Seun is gehoorsaam vrylik die Vader se opdrag – selfs tot die punt waar hy moet ly en sterf. Christus se goddelikheid is dus nie gevestig as 'n pre-ïnkarneerde atemporele Logos nie, maar as 'n ewige beweging binne die goddelike lewe wat uiting soek binne in dit self en as mens. Vanuit hierdie perspektief moet die konsepte van goddelikheid en menslikheid weer geformuleer word en Jenson (ST1:138) stel dit: “what is surely required is to recognize that ‘humanity’ and, in a way we will later make more precise, ‘deity’ must be *communal* concepts. That Christ has the divine nature means that he is one of the three whose mutuality is the divine life, who live the history that God is. That Christ has a human nature means that he is one of the many whose mutuality is human life, who live the history that humanity is.”

Om los te kom van die Parmenideaanse aannames oor metafisika, bied Jenson 'n perspektief wat bevestig dat God baie diep beliggaam is in menslike lewe en die geskiedenis. Daarom, as die Christendom vir Jenson in hierdie opsig volg, sal dit nie meer verder gekarikatuur kan word, soos wat Friedrich Nietzsche dit gedoen het, as Platonisme vir die massas nie.²⁴⁵

4.6 Die Gees en tyd

In sy nadenke oor die karakter van die Triniteit, fokus Jenson volgende op die Heilige Gees. Hy sê dat die skep van probleme oor die Gees, 'n spesialiteit is van die Westerse kerk. Daarom begin hy sy die bespreking oor die Gees met spesifiek twee vrae van die Westerse teologie se stigter, naamlik Augustinus. Jenson kyk in die proses na heelwat ander vrae oor die Heilige Gees oor die

²⁴⁵ Ons jaag dus nie die ewige niet na nie, maar 'n gemeenskapheid met God self. Mattes (2000:491) verduidelik: “While Jenson rejects the atemporal character of the Platonic vision of eternity, he affirms a Platonically-inspired theory of participation, in example that all things to some degree or other participate in God as their good, end or purpose.”

geskiedenis heen en hy ondersoek ook die onderliggende eenheid van die vrae.²⁴⁶

4.6.1 Pinkster en Pase

Jenson sê Gees is wat God is, en daarom is Gees wat die drie drie-enige persone saam en gelyk as goddelike natuur is. Daarom die vraag wat Augustinus oor die Gees vra: Hoe is een van die drie spesifiek “die Gees”? As mens antwoord dat die Gees liefde is, is die probleem dat al drie drie-enige persone liefde is. Hoe is een van die drie dan ’n hipostatiese Liefde?

Die probleem, sê Jenson, ontstaan by die Skrif. In dieselfde evangelie waarin die Gees die mees eksplisiet as ’n “ander” as die Seun en die Vader verskyn, staan ook “God is Gees ...” – die naaste aan ’n Bybelse definisie van die goddelike natuur.²⁴⁷ Die probleem is religieus belangrik, want die vraag ontstaan: Is die aanroeping van die Gees enigsins verskillend as die aanroeping van God? Is Pinkster ’n gelyke van Pase, of vertoon dit bloot ’n betekenis wat Pase in elk geval sou hê? Die Westerse ortodoksie (en Jenson se teologie) redeneer Pinkster en Pase is ’n gelyke.

Augustinus se antwoord op sy eie vraag is dat die Gees “uitgaan” van beide die Vader en die Seun om die band tussen hulle te wees. Daarom is die Gees hypostaties wat die Vader en die Seun in gemeen het. Hierdie oplossing aanvaar dat die Gees inderdaad “van die Vader en die Seun uitgaan (*ex patre filioque*).” Die probleem is egter dat die Oosterse kerk die “*filioque*” as die oersonde van die “Latynse” teologie sien.

²⁴⁶ Jenson bespreek dit in hoofstuk nege van sy sistematiese teologie onder die titel: “The Pneumatological Problem.” Soos by Jenson se siening oor die Christologiese probleem, is dit van belang om hier te let dat die verhouding tussen die Gees en tyd in ’n groot mate die probleem veroorsaak het. Jenson maak dan ook in hierdie verband voorstelle om die probleem te oorkom.

²⁴⁷ Johannes 4:24 “God is Gees, en dié wat Hom aanbid, moet Hom deur die Gees en in waarheid aanbid.”

4.6.2 Geskenk van God

Dit bring mens by die tweede probleem van Augustinus, naamlik: Die Gees as 'n drie-enige identiteit moet geïdentifiseer word deur sy verhoudings tot die Vader en die Seun, maar Augustinus sê geen verhouding kom voor in die naam “Heilige Gees” nie. 'n Verhouding ontstaan net wanneer die Skrif sê dat die Gees gegee is deur die Vader of die Seun. Daarom moet die onderskeidende predikaat van die derde drie-enige identiteit wees: “Geskenk van God.” Die Heilige Gees is dus God gegee deur God. Maar hoe, vra Augustinus, is die Gees 'n goddelike identiteit wanneer daar geen skepsels is aan wie Hy gegee kan word nie? Hoe is Hy hypostaties ewiglik, as Hy afhanklik is van sy identifiserende verhouding met die bestaan van Israel of die kerk?

Hierdie vraag van Augustinus kan nie aanvaar word nie, sê Jenson, want ons behoort nie meer 'n Gees sonder verwysing na die kerk of Israel te wil spesifiseer nie. Ons kan eenvoudig nie sê hoe die Gees sou wees losgemaak daarvan dat dit 'n “geskenk” van God aan skepsels is nie. Maar, volgens Jenson bly daar 'n onderliggende probleem: wat presies is die verhouding waardeur die Gees 'n identiteit is anders as die Vader? Die antieke verstaan dat die Gees uitgaan van die Vader op 'n *onkenbare* ander manier as waarop die Seun uitgaan van die Vader, beklemtoon hierdie probleem.

Jenson sê die probleem kan ondersoek word deur op 'n vraag te let wat in 'n seldsame Westerse verwerping van Augustinus gevra is. Augustinus het geleer: “Die Heilige Gees se geskenk is niks anders as die Heilige Gees nie”²⁴⁸ en “die Gees is die gemeenskaplike ... liefde waardeur die Vader en die Seun mekaar lief het”, en dit is die liefde waarmee die Gees ons ook vul. Die leerstuk was uitdagend, want (ST1:148) “deur die Heilige Gees word God se liefde versprei in ons harte en deur hierdie liefde bewoon die hele Triniteit ons.” Die leerstuk was te uitdagend vir die voortgaande teologie en teen die tyd wat Peter Lombard 'n teksboek vir Westerse skolastisisme skryf, was

²⁴⁸Jenson (ST1:148) verwys na *De Trinitate*, (15.36) van Augustinus.

Augustinus se lering bloot net 'n opsie. Lombard kies egter vir Augustinus se standpunt as hy die vraag vra: “of die Heilige Gees *self* die liefde is ... waardeur ons God en ons naaste liefhet.” Hy sê die Gees is die band van liefde tussen Vader en Seun. Latere teologie volg egter nie vir Lombard nie en leer dat dieselfde band is ook die band wat ons tot God en met mekaar verbind. Jenson sê dat teenoor hierdie standaard posisie was daar later besware van teoloë soos Martin Luther en Jonathan Edwards.

Jenson is oortuig dat Augustinus en Lombard (en dus Luther en Edwards) reg was en die latere meerderheid verkeerd. Hy sê dat as die Gees waarlik 'n persoonlike wese is, dan het Hy in die finale instansie net Homself om te gee. Die idee dat die Gees ook geskenke van liefde kan gee sonder om Homself te gee, skets 'n onpersoonlike konsep van die Gees. Die ware misterie hier is die misterie van persoonlike liefde. Die Gees se geskenke in hul afsonderlikheid, word werklike faktore in my geskape lewe, maar ek self word nie die Heilige Gees nie. En tog is die geskenke niks anders as die Gewer nie – wat in sy identiteit met dit, juis Homself aan my gee. Die vraag is dus of ons werklik dink aan die Gees as persoon?

4.6.3 Filioque

'n Derde probleem wat Jenson oor die Heilige Gees bespreek, is die omstrede *filioque*. Dit is wat die Oosterse en Westerse kerke verdeel het – hierdie leerstuk dat die Gees uitgaan van die Vader “en van die Seun.”²⁴⁹

Jenson sê dat die Weste se rede vir die invoeging van *filioque* nie soseer was om iets oor die Gees te sê nie, maar wel oor die Seun. In die Spaanse kerk was daar destyds Christologiese spekulاسies wat die goddelikheid van die Seun wou versag. Die Westerse kerk het in reaksie Augustinus se theologoumenon aanvaar om die Seun se oorsprong in goddelikheid met die Vader te waarborg. Daarom stel dit dat net soos die Vader die Gees “asem”,

²⁴⁹ Die woord *filioque* was ingevoeg deur die Weste in die Latynse weergawe van die belydenis van Nicea. Die woord kan ontleed word as *filius* (seun) en *que* (ook van) en in konteks het dit beteken dat die Gees “ook van die Seun” uitgaan – nie net van die Vader nie.

so doen die Seun dit ook. Maar, sê Jenson, die *filioque* het ook sy eie betekenis wat nie verwerp kan word nie. In die Bybelse narratief kom die Gees inderdaad nie net van die Vader nie, maar ook van die Seun.²⁵⁰ Die *filioque* dui daarop dat hierdie gee in God self plaasvind en dit moet daarom gehandhaaf word. Tog wys die Ortodokse kritiek op 'n werklike probleem in die Westerse lering. Om dit te verstaan, sê Jenson, moet gekyk word na Thomas Aquinas se leringe en die aanval daarop deur die twintigste eeuse Ortodokse teoloog Vladimir Lossky.

Volgens Thomas Aquinas kan die Gees nie persoonlik onderskei word van die Seun as hy nie uitgaan van die Seun nie. Die identiteite is onderskeibaar net deur hulle verhoudings en Thomas redeneer dat die verhoudings onderskeibare identiteite is net deur hulle “opposisie.” Die verhoudings wat daar is moet 'n driehoek vorm en daarom moet die Gees ook uitgaan van die Seun. Jenson sê dat in die Westerse lering het die onderskeiding van die drie-enige identiteite dus grotendeels afhang van geometrie. Peter Lombard (*ST1:151*) sê byvoorbeeld: “Daar is dus presies drie: een wat die een liefhet wat van hom is, en een wat die een van wie hy is liefhet, en die liefde, wat self nie onsubstansieel kan wees nie, want anders is God onsubstansieel.”

Volgens die Oosters Ortodokse teoloog Vladimir Lossky, is stellings oor die drie-enige verhoudings net daar om te verwoord wat eintlik suiwer gegee word in die Christelike openbaring. Dit sê hy is die blote feite oor God se persoonlike diversiteit en sy essensiële enkelvoudigheid. Dat die Seun verwek is deur die Vader en dat die Gees onuitspreeklik uitgaan op 'n ander manier van die Vader, is onverkleinbare beginpunte vir Christelike denke. Dit is nie afleibaar deur die deugde van enige ander beginsel of te vinde in enige ander konsep nie. Maar in die Westerse geometrie word die verhoudings van oorsprong op grond van 'n onpersoonlike beginsel (die driehoek), die bepalende vir die persone. Wanneer 'n onpersoonlike beginsel die bepalende faktor raak, redeneer Lossky, word die drie-enige persone gerelativeer in 'n onpersoonlike

²⁵⁰ Johannes 20:22 “Nadat Hy dit gesê het, blaas Hy oor hulle en sê: ‘Ontvang die Heilige Gees.’”

goddelike natuur. Dít, sê Lossky, kan gesien word in die manier waarop die Westerse leerstuk in sy eie terme uitgewerk word.

Jenson sê dat die Middeleeuse “Latynse” teoloë nog altyd saamgestem het met die “Griekse” teoloë dat daar nie twee *archai* van goddelikheid kan wees nie. Daarom moet die Gees tesame uitgaan van die Vader en die Seun as een bron. Maar twee goddelike persone saam is die goddelike natuur. Die vraag is dus of (in hierdie Westerse skema) die Gees van die Vader en die Seun se goddelike natuur en nie van hul identiteite uitgaan nie, en of dit wat uitgaan van die Vader en die Seun ’n persoon is en nie dalk ’n manifestasie van die ander twee se natuur nie?

Lossky stel ook die Weste se teenvraag: as die Vader in sy identiteit as Vader dan gelos word in sy alleen wees van *arche* in die goddelikheid, is dit dan nie weer ’n soort subordinasionisme nie? Lossky (ST1:152) se antwoord wys op die gebrekkigheid in die Oosterse posisie: die Oosterse interpretasie van die Vader se “monargie” is nie subordinalisties nie, sê hy, want “terme soos “uitgaan” en “oorsprong” is ontoepaslike uitdrukkings vir ’n realiteit wat vreemd is vir alle wording, alle voortgaan, alle beginpunte.”

Jenson se kritiek hierop is dat dit ’n visie van God skets as “gevvries wees” en daarom eintlik net ’n nuwe ontleding van sy trinitarianisme is. Hy sê die trinitariese proposisies in hulle Oosterse gebruik beskryf nie die Seun en Gees as subordenend tot die Vader nie, bloot omdat dit geen aksie hoegenaamd beskryf nie. Uiteindelik beteken die trinitariese vertrekpunt, van Lossky, in ’n nie-afleibare punt in openbaring, niks nie en blyk dit nie te make te hê met die Bybelse narratief nie, maar met ’n ander soort openbaring van God, sê Jenson.

Jenson sê dat hierdie statiese visie van God nie Lossky se persoonlike bydrae is nie, maar dat Lossky dit aflei van die verteenwoordigende teoloog van die Bisantynse Ortodoksie, naamlik Gregorius Palamas. Gregorius se groot werk was die verdediging van die Bisantynse monastiese lering dat die heiliges werklik deelneem in God; dat genade nie bloot ’n materie is van God se effek op ons of ons kennis van Hom nie, maar dat dit sy ontologiese self-deling met ons is.

Terwyl Palamas die moontlikheid verdedig dat ons in God kan deel hê, reserveer hy tog 'n finale realiteit van God waarin ons nie kan deel hê nie. Hiervoor gebruik hy die onderskeidings van die Kappadosiërs – spesifiek Gregorius van Nyssa s'n. Volgens Gregorius gebeur dit dat wanneer ons oor God praat, ons eerste mag dink aan die drie identiteite waarvan elkeen God is. Maar daar is ook die lewe tussen hulle, die kompleks van hul “energie”, wat volgens Nyssa, die regte referent van frases soos “die een God” is. En laastens, is daar die goddelike *ousia*, goddelikheid as sulks, die karakter wat deur toeligting as God aangespreek word. In Gregorius se teologie is hierdie karakter oneindigheid. Die goddelike *ousia* is nie 'n oneindige iets of oneindigheid as 'n iets nie, maar die oneindigheid van die een God, dit is, van die identiteite se gemeenskaplike lewe. Vir die Kappadosiërs is hierdie onderskeidings buigbaar en hulle gebruik daarvan suggereer nie dat die *ousia* 'n iets is anders as die goddelike lewe nie.

By Palamas is dinge meer reguit uitgesorteer: daar is dan drie in God, naamlik: *ousia*, energie en die drie-enige hipostases. Palamas stel die onderskeid om God so te differensieer dat daar in Hom deelgeneem kan word én dat Hy immuun bly daarteen: volgens sy *ousia* kan daar nie in God gedeel word nie, hipostases se vereniging vind plaas deur die goddelike-mens Woord, sodat ander verenig kan word met God volgens sy energie. In Palamas se gebruik is die *ousia* nie die goddelikheid van die identiteite en hul gemeenskaplike energie nie, maar word dit “God self” – die hoof referent van diskoers oor “die een God.” Aan hierdie entiteit kan glad nie deelgeneem word nie, want dit word nie en dit ly nie. Hierdie entiteit is immuun selfs teen die lewe van die kreatuur wie hypostaties een met die Seun is. Die gebeure van die evangeliese narratief raak dit ook nie.

Jenson sê dat hierdie 'n ramp is. Dit is een ding om te sê dat abstrakte goddelikheid altyd dieselfde kwaliteit is (soos die Kappadosiërs gemaak het), maar dit is iets totaal anders om te sê dat goddelikheid wat as God homself geneem word 'n statiese essensie is. Volgens Jenson word die Ortodoksie hier gedryf deur die bondige modalistiese leerstuk wat sê God self is bo die

Bybelse narratiewe en die narratiewe is maar net op sy aktiwiteite van toepassing.²⁵¹

4.6.4 Neig om te verdwyn

Tot dusver in die bespreking van die Heilige Gees, is gewys op die drie vrae van Augustinus oor die Gees. Jenson onderskei die gemeenskaplike probleem wat grondliggend is hieraan en sê dat die gemeenskaplike faktor in Westerse probleme met die Gees, 'n neiging is van die Gees om eenvoudig te verdwyn van die teologie se beskrywing van God se drie-enige handeling. Hy (ST1:153) wys byvoorbeeld op Basil die Grote wat sê: “God werk ... en die Seun dien ... en die Gees is ook teenwoordig en deel geskenke/gawes uit ...”

'n Westerse afwyking hiervan is in die teologie van Karl Barth te vinde. Dit was Barth wat postmoderne teologie geleer het dat die leerstuk van die Triniteit daar is om gebruik te word. Dit is nie 'n legkaart nie, maar eerder 'n raamwerk waarbinne teologiese legkaarte opgelos kan word. Maar, sê Jenson, selfs Barth maak by tye die fout om die Gees te laat “verdwyn” wanneer God se drie-enige handeling beskryf word. Hy sê dit is betekenisvol om daarop te let dat wanneer Barth sy leerstuk van die Triniteit gebruik, is dit ongelukkig eerder een van biniteit. Jenson noem twee voorbeelde.

Eerstens. Barth bespreek in sy *Church Dogmatics* se laaste voltooide volume wat hy noem die “objektiwiteit” van die evangelie-verkondiging. Daarin stel hy dit dat (1) die evangelie 'n spesifieke gebeurtenis verkondig, wat voorafgaande is aan ons hoor van die verkondiging, en dat (2) die eerste historiese verkondiging van die evangelie ook voorafgaande is tot enige van ons se hoor daarvan nou. Barth is egter nie tevrede met hierdie objektiwiteite nie, en sê dat die evangelie se verskyning “vir ons” ook verstaan moet word as 'n verlossende gebeurtenis wat voorafgaande is aan ons hoor daarvan.

²⁵¹ 'n God wat bo die Bybelse narratiewe verhef is het 'n statiese essensie en is per implikasie 'n God wat tydloos is. Dit is juis hierteen waarop Jenson in sy teologie reageer en daarom is die Ortodoksie se standpunt hier onaanvaarbaar.

Jenson sê dat mens op hierdie laaste punt verwag dat Barth op die rol van die Gees sal begin fokus, maar hy doen dit nie. Barth skryf op hierdie punt (volgens Jenson) van sy martelendste dialektiek om die evangelie se “objektiwiteit” eerder in Christus se opstanding te plaas. Dit lyk daarom vir Jenson asof ’n handeling van die Gees, nie vir Barth die subjektiwiteit van ons hoor sal transendeer nie. Verder plaas Barth dan die objektiwiteit van die verkondiging meer spesifiek in die “universele profetisme” van die opgestane Here. Jenson voel dat Barth nou sou kon vergoed vir sy pneumatologiese tekortkoming as Barth net die Gees die profetiese rol sal toelaat wat die Skrif daaraan gee met die profete. Maar, sê Jenson, die Gees kom kwalik daarin voor by Barth en dan ook nooit as ’n persoonlike agent van óf die opgestane Heer se profetering óf van ons hoor daarvan nie.

Tweedens. Daar is ’n relatiewe kort maar kritiese gedeelte waarin Barth ’n eksplisiete teorie van die Gees se ekklesiale realiteit bied. Hy sê (ST1:154) die misterie van die kerk is die “identiteit van haar wese met dit van Jesus Christus.” Hierdie identiteit geld net as dit “gebeur” – wat Barth gelyk stel aan “die werk van die Gees.” Dit klink goed, sê Jenson, maar dit blyk om ’n Gees te wees wat gekrediteer word met aktiewe verbinding tussen Christus en die kerk. Dit lei tot die ontologies definisie: die Gees is wat “gebeur” wanneer “Jesus Christus gebruik maak van sy krag ...” Die probleem, sê Jenson (ST1:154), is nie dat dít gesê word nie, maar dat niks meer gesê word nie. Uiteindelik lyk dit of die Gees dan net die verhouding is van korrespondensie – van Christus se profetering binne in menslike geloof en liefde.

Soos Barth dus in hierdie gevalle die leerstuk van die Triniteit gebruik, verskyn die Gees, volgens Jenson, nie as persoon met vermoëns nie, maar as die persoonlike Triniteit se vermoë om ’n eggo van sy eie intensies in ander subjektiwiteite as hyself te skep. Die rede waarom dit gebeur is weens Barth se aanvaarding van die Westerse lering dat die Gees die band van liefde tussen die Vader en die Seun is. Dit volg dan dat die inner-goddelike gemeenskap van die Vader en die Seun eksplisiet “twee-sydig” is. Die Gees is die gemeenskap self en daardeur nie ’n vennoot daarvan nie. Hierdie gebruik van Barth van die Westerse leerstuk kan beskryf word as ’n “Ek-U”

trinitarianisme. Die Vader en die Seun word onproblematisies verstaan as persone binne gemeenskaplike omgang en hul gemeenskaplikheid konstitueer die drie-enige lewe wat die gronde is van God se handeling *ad extra*. Maar, die probleem is, sê Jenson, dat die Gees nie 'n party tot hierdie omgang is nie.

Jenson sê dat die groot blootlegger van die “Ek-U” ontologie, in sy finale vorm van die Westerse leerstuk van die Gees, Hegel was. In Hegel se analise bevind hy dat vir my en jou om vry te wees vir mekaar, moet elkeen van ons beide subjek en objek in ons omgang wees. Die vraag is nou: hoe vind hierdie gemeenskaplik aanvaarde objektivering plaas? Hoe kan ek nie probeer om nie jou objek te wees nie? Hoe is die Ek-U verhouding nie ook 'n stryd vir mag nie?

Die meeste postmoderne denke wat Hegel se idees verder gevoer het, het volgens Jenson hierdie vrae opgegee. Vir hulle is alle persoonlike omgang 'n openlike of verskuilde stryd vir dominansie. Jenson sê dat mens sekerlik moet erken dat vir die moontlikheid om vrylik liefde te gee, daar 'n derde party moet wees wat “Ek” en “U” in die middel ontmoet. In 'n huwelik kan 'n kind byvoorbeeld die paradigma vorm van die derde party. Dit help ons om te verstaan: die Gees is inderdaad die liefde tussen twee persoonlike geliefdes, die Vader en die Seun, maar hy kan dit net wees daarin dat hy voorafgaande Homself is. Hy is 'n ander wat in sy eie intensies die Vader en Seun bevry om mekaar lief te hê. Indien mens nie hierby hou nie, blyk die gevaar te wees dat die Gees sal “verdwyn.”

4.6.5 Toekoms

Waarom, in die Westerse teologie, los die Gees al die aksie oor aan die Vader en die Seun? Hierdie vraag word deur Jenson gevra omdat hy dit so verstaan dat die tradisionele trinitêre leerstellings die Gees van sy vaste punt van beweging – die plek van waar Hy die lewe wat Hyself leef met die Vader en die Seun kan beweeg – ontnem het. Die tradisie erken die Vader as die enkele bron van goddelikheid – Hy is die unieke *arche* in God. Die Seun is nie net

God nie, maar ook God as kreatuur en so 'n ander as God – Jesus van Nasaret. Maar die Gees? Waar staan die Gees, wat is Sy plek, sodat Hy homself kan wees teenoor die Vader en die Seun?

Jenson sê die Gees staan aan die end – dit is sy plek, sy vaste punt.²⁵² Die Gees staan aan die end van al God se weë, omdat Hy die End *is* van al God se weë. Die Gees is die Lewendigheid van die goddelike lewe, omdat Hy die krag is van die goddelike toekoms. Hy is die Liefde waarin alle dinge aan die einde ingebring word. Hy is die vervulling nie net van geskape lewe nie, maar ook van die goddelike lewe. Maar, sê Jenson, die tradisie het niks hiervan erken in sy ontwikkeling van die leerstuk van die Triniteit nie. Daarin is die goddelike lewe nie gekonstrueer deur die Bybelse narratiewe eskatologiese karakter nie, maar net in sy protologiese karakter. Die goddelike doel waarop verhoudinge van vervulling gefokus is, moet juis as die Gees erken word, maar nie die Weste of die Ooste doen dit nie.

Hoe kan die Gees die liefde tussen die Vader en die Seun wees en steeds 'n persoonlike identiteit wees naas die Vader en die Seun? Hierdie is 'n vraag net solank mens dit só om vra. Anders om kan mens sê: die Gees is self die een wat die liefde bedoel. Hy is die Een wat daarom die persone waarop hy “berus”, bevry en verheerlik. Daarom het die onmiddellike objekte van sy bedoeling, die Vader en die Seun, mekaar lief, en dit met 'n liefde wat identies is met die Gees se gee van Homself aan hulle elkeen.

Nou vra Jenson: Wat is die verhouding waardeur die Gees anders is as die Vader? Hierop antwoord hy: die Gees bevry die Vader van homself om inderdaad Vaderlik te wees, om die werklike *arche* van goddelikheid te wees. Die Gees gaan uit die Vader op so manier dat Hy self die moontlikheid van sulke “uitgange” is – sy eie en die van die Seun.

²⁵² Hierdie vaste punt van die Gees speel 'n baie groot rol in veral die uitbou van Jenson se eskatologie. Hieroor skryf Jenson (2000c:342) onder andere in “Second Thoughts about Theologies of Hope” die volgende: “Indeed, we will understand how the End is related to the Beginning only in the context determined by them, only as the Spirit gives himself to us as he does to the Father and the Son, so that in the church we become able to understand freedom and love. With God, and therefore with his creation, the beginning occurs only as it is freed for the end beyond it, and the end occurs only as love for all that already is.”

Hoe moet ons dan die *filioque* verstaan? Jenson se voorstel is: Net die Vader is die bron van die Gees se wese, van sy suiwere gegewendheid as 'n ander as die Vader of die Seun, maar die Gees se energie, sy deelname en agentskap in die drie-enige lewe, kom na Hom van die Vader deur die Seun – of dan ook van die Vader en die Seun. Want, die hele goddelike lewe begin met die Vader en is aktueel deur die Seun en is vervul in die Heilige Gees. Die Gees se wese ontstaan nie uit die Seun nie, maar sy energie wel. Jenson (ST1:159) sê: “But if the eschatological character of the gospel’s plot line is recognized, the proposition can indeed state the necessary point: the life that the Spirit enables as the divine life has its plot from the Son’s relations to the Father and to the Spirit.”²⁵³

4.6.6 Triniteit en toekoms

Deur weg te beweeg van die teologiese tradisie se leerstuk van die Triniteit waarin die goddelike lewe nie net in sy protologiese karakter gekonstrueer word nie, maar deur die Bybelse eskatologiese karakter, is daar deur die leerstuk van die Triniteit een van die heidense antiekheid se interpretasies van “wese” as “volhouding”, oorkom. Vir Plato en Aristoteles beteken om te wees, om aan te hou wees soos wat jy begin het. Daarom is die wees van die *arche* in 'n soort terrein, vir hulle die groot ontologiese onderskeid. Met die Triniteit werk dit egter anders. Jenson verduidelik dit deur op die struktuur van die narratief van 'n verhaal te wys.

Jenson sê 'n storie word goed vertel (georden) as die narratiewe gebeure se uitkomst goed gerangskik is. Die verbeeldingskrag van 'n goeie storie lê dus daarin dat daar in die storie self bevryding van blote voorspelbaarheid plaasvind. Met ander woorde in die storie word gebeure se oënskynlik noodwendige uitkomst verrassend verder ontgin en ontwikkel (bevry), sodat

²⁵³ Hierdie soort antwoord is 'n tipiese voorbeeld van die ekumeniese bemiddeling wat Jenson in sy teologie probeer bewerkstellig. Mattes (2000:472) sê hieroor: “In this light, both Eastern and Western theologies can refocus the discussion of the *filioque* ...”

die storie veel meer raak as wat dit tot op daardie punt was. Die oorsaaklikheid wat in die storie self geskep word, word in en deur die storie self oorkom.

Jenson se vraag hieroor is: sou hierdie kriteria van 'n goeie storie van toepassing kon wees op nie-fiksie? Indien wel, is 'n logiese vraag oor die storie van die evangelie en God die volgende: is daar sulke oorsaaklikheid (soos wat daar in goeie stories is) in God? Met ander woorde, is sy lewe georden deur 'n Uitkoms wat Sy uitkoms is?

Die Mediterreense antiekheid het gesê daar is niks hiervan in God nie. Die evangelie veronderstel egter dat daar is. Jenson sê dat om te sê dat die Heilige Gees sonder kwalifikasie “een van die Triniteit” is, is om te sê dat die dinamiek van God se lewe 'n narratiewe oorsaaklikheid is *in* en so *van* God. Die Gees is 'n onderskeie identiteit *van* en *in* God daarin dat die Gees God is as die Krag van God se eie én ons toekoms. Met ander woorde: die Gees is die Krag van 'n toekoms wat ook vir God nie gebind word deur voorspelbaarhede nie. Die Gees is God as sy en ons toekoms wat ons tegemoet kom. Hy is die eskatologies realiteit.

Jenson kan dus sê: in Homself konfronteer God sy eie toekoms; Hy konfronteer die Gees wat die Gees “van” die Vader is, soos in 'n goeie narratief. Die groot verskyning van dramatiese oorsaaklikheid in God is uiteindelik die opstanding. Dat die Seun wat eers doodgemaak is sou opstaan, is na hierdie gebeure, 'n ewige sekerheid, maar dit was nie voor die tyd so nie – en dit was ook nie vir God so nie. Vir Jenson bly daar nou twee verdere vrae oor om oor te besin: Die eerste is oor die Gees se persoonlikheid en die tweede oor die beskrywing van die trinitariese verhoudinge.

Eerstens. Dat die Gees persoonlik is, is gevestig deur ons vermoë om Hom aan te spreek. Kan ons egter sê hoe Hy persoonlik is? Jenson maak hieroor 'n voorstel en sê dat die transendentale fokus van die Gees se bedoeling van ander identies is met die Vader, want die Gees se wese se ontstaan uit die Vader is nooit ontken nie. Die Gees bly en is die gees van iemand – hy is die *ruach* van die God van Israel. En daarom, soos wat die Vader sy “Ek” vind in

die Seun, so vind die Gees sy “Ek” in die Seun. Hy vind Homself in die Seun egter anders as wat die Vader dit doen. Die Gees vind sy “Ek” in die Seun in so verre as wat die Seun die *totus Christus* is – in so verre as wat die Seun insluit en ingesluit is in sy gemeenskap. En die Gees self is niks anders as die vryheid wat voorkom in hierdie verhoudings nie. Die Gees is dus geposisioneer as die Doel van God se weë.

Tweedens. Kan ons ’n beperkte stel trinitariese verhoudinge beskryf, soos die tradisionele “verwek” en “ontstaan uit”, wat hierdie hoofstuk sal omvat? Jenson maak hieroor ’n voorstel: die Vader verwek die Seun en “asem” vrylik sy Gees; die Gees bevry die Vader vir die Seun en die Seun vir en van die Vader; die Seun is verwek en bevry, en so versoen Hy die Vader met die toekoms, wat die Gees is. ’n Netjiese geometrie is so verlore, maar die lewe is nie geometries nie, sê Jenson.²⁵⁴

4.6.7 Oorsig

Opsommend kan oor Jenson se Pneumatologie gesê word dat Jenson ’n siening van die Gees bied wat “unparalleled in traditional Protestant dogmatics” (Mattes 2000:471) is. Die Lutherse teoloog Mark Mattes sê dit sal egter die Lutherane opval hier dat die persoon en taak van die Heilige Gees altyd uitgewerk word in terme van ’n suiwer spekulatiewe benadering oor die verhouding tussen die karakters binne die goddelike *dramatis personae* en nooit vanuit die rol van die wet en evangelie soos wat dit op die menslike lewe van toepassing is nie. Ek dink Mattes is reg hieroor, maar Jenson doen dit spesifiek só om verder as (en kreatief oor) die standaard Lutherse leerstellings en teologiese metodiek te dink. Sy uitgangspunte is radikaal ekumenies gefokus en nie op ’n spesifieke kerklike denominasie nie.

²⁵⁴ Dit is duidelik hier dat Jenson se uiteensetting uniek en anders is as die tradisionele dogmatiek, want hy hanteer kwessies wat normaalweg onder Christologie en Soteriologie bespreek word, as deel van die leerstuk van God. Hy plaas dit onder ’n wyer trinitariese raamwerk sodat dit deel vorm van sy narratiewe benadering tot God.

Jenson se opmerking oor die geometrie kan ook gelees word as ’n antwoord op Lossky se kritiek dat die Weste se leerstuk van die Triniteit die verhoudings eerder sien as ’n geometriese konstruksie en nie as ’n gemeenskaplike lewe van die drie-enige persone nie.

Jenson sien dit só dat die Gees, binne die beskutting van die goddelike lewe, 'n kritiese rol het van bevryding. Die Gees bevry die verhouding van gemeenskaplikheid tussen die Vader en die Seun. Jenson dwarsboom enige miskonstruksie van die verhouding tussen Vader en Seun as 'n Hegeliaanse “meester/slaaf” dialektiek. Jenson sien die Gees as die een wat die Vader bevry om die Seun lief te hê en vice versa.

Colin Gunton se opmerkings oor die vryheid van die Triniteit is op hierdie punt van belang. Gunton (2005:70) sê: “While there is much to be said for the Cappadocian teaching that the Father is the source of both the being and the divinity of the other two persons, there must be some doubt about the rather voluntarist terms in which this freedom is expressed. A more pneumatologically structured concept of freedom might mitigate such a tendency. If the Spirit is sent by the Father through the Son to perfect the creation, what place might he be conceived to have in structuring the being of the Triune God, and particularly the freedom of the Godhead? Robert Jenson has made an attempt to do this, basing his argument on that of Luther’s *De Servo Arbitrio*. ‘God is freedom antecedent to himself as determinate free will. He can intelligibly be said to be this as the Father is the source of the Son and both are freed in the Spirit. God is rapt by another without dependence on an other than God.’”²⁵⁵

Omdat Jenson se narratiewe benadering tot teologie uitgewerk word in terme van die doel of *telos* van die verlossingsgeskiedenis, gee hy uiteindelik meer aandag aan die rol van die Gees as tradisionele teologieë. Die Gees is die een wat beide die skepping en die goddelike lewe tot hulle voleinding sal bring. Daarom kan Jenson sê dat die verwerkliking van die Gees se lewe is die doel wat die goddelike lewe en Sy doel met die wêreld vervul. Met ander woorde, God en Sy doel is georden deur die uitkoms wat die Gees poog om te bereik. Tog, in God se werk in die geskiedenis om die mensdom te vergoddelik, en om

²⁵⁵ Gunton vind Jenson se formuleringe dus van waarde om God se vryheid binne die werking van die Gees te vind. Hy (Gunton 2005:70-71) stel dit as deel van sy slotopmerkings in sy essay, “The Relevance of the ‘Eternal’ Trinity,” dat: “Thus, whether or not we put it precisely in the way that Jenson does, we might say that divine freedom is that which consists at once in the Father’s breathing of the Spirit through the Son, and the Spirit’s reciprocal perfecting of the love which God is through the Son? On such an account, freedom is indeed a function of that holy love, of that love which is the essence of God.”

dit te inkorporeer in die liggaam van sy eie Seun, word die Gees se werksaamheid bemiddel deur die Seun se “personal subjectivity as one who identifies *himself* to his people” (ST1:175). In navolging van Paulus identifiseer Jenson die werksaamheid van die Gees as werkende deur die opgestane Heer om die kerk as *bruid* te reinig en/of om Sy hoofskap oor die kerk as Sy *liggaam* uit te oefen.²⁵⁶

²⁵⁶ 'n Relevante teks hier is volgens Jenson 2 Korintiërs 3:17 “Die Here’ beteken hier ‘die Gees,’ en waar die Gees van die Here is, is daar vryheid.”

HOOFSTUK 5: DIE EVANGELIE EN TYD IN JENSON SE TEOLOGIE

In die vorige hoofstuk is 'n ondersoek gedoen na die verhouding tussen tyd en die persone van die Triniteit in Jenson se teologie. Jenson bespreek dit in die eerste hoofdeel van sy sistematiese teologie onder die titel van “The Triune Identity.” Die identiteit van die Triniteit vorm dus die basis van sy teologie. Hieronder het Jenson temas ingedeel soos Christologie, Patrologie en Pneumatologie. Voor Jenson egter op die drie persone van die Triniteit individueel fokus, bespreek hy eers die eenheid en wese van die Triniteit. Hierin wend Jenson hom tot die kerkvaders soos Augustinus, die Kappadosiërs, die apologete en kyk veral ook na die invloed van Nicea. Jenson kies doelbewus om in sy teologie hierop te fokus, want hy soek die gemeenskaplike gronde vir die een toekomstige kerk. Hy is dus heeltyd ekumenies gefokus in sy teologie en mens sien dit in die keuses wat hy maak oor watter teoloë en belydenisskrifte hy bespreek, en in sy soeke na nuwe uitkomstes wat eeue-oue skeiding veroorsaak het (byvoorbeeld oor die *filioque*), en in spesifiek sy aksent op die ekumeniese belydenis van Nicea.

Met sy eerste deel oor die identiteit van die Triniteit voltooid, fokus Jenson dan op die karakter van die Triniteit. Jenson bespreek dit onder die deel “The Triune Character” en plaas die hoofstukke oor Jesus, die kruisiging, die opstanding, die wese van die Triniteit en oor “ons plek in God,” onder hierdie deel. In geheel beskou gee hierdie deel 'n uiteensetting van die verhouding tussen die evangelie en tyd in die Triniteit in Jenson se teologie en daarom dan ook die titel vir hierdie hoofstuk.

In hierdie tweede hoofdeel van Jenson se teologie oor die karakter van die Triniteit bespreek hy sake wat tradisioneel geassosieer word met Christologie, met soteriologie en met die algemeen konseptuele opsomming van die leerstuk van God. In tradisionele dogmatiek sou hierdie kwessies nie so gekonstrueer word in terme van 'n oorkoepelende trinitariese raamwerk nie. Dit sou eerder onafhanklik van 'n narratiewe benadering tot God voorgekom het. By Jenson is dit egter anders, want hy bring die soteriologie in verband met die

volle aktualisering van die drie-enige lewe, deur die narratiewe metode.²⁵⁷ Hy trek al hierdie leerstukke saam in sy bespreking oor God – oor die *karakter* van God.

Hoe kan die karakter van God beskryf word? In sy sistematiese teologie (in sy bespreking van die “Triune Character”) maak Jenson ’n sentrale teologiese voorstel. Die voorstel is dat die evangelie nie net vir ons vertel van die werk wat deur ’n God, wat dit voorafgaan en dit so bepaal het, so gedoen is nie, maar dat die evangelie self bepaal wie God is. Dit is dus binne die leerstuk van God (oor die karakter van die Triniteit) wat Jenson die evangelie bespreek.

Die evangelie, se primêre aanspraak is dat Jesus opgestaan het uit die dood. God word so geïdentifiseer as die een wat Jesus opgewek het uit die dood. Maar, wie is hierdie Jesus? Hoekom het hy gesterf en wat was die gebeurtenis waarna verwys word as die opstanding? Die leerstuk van God ontvou verder in die antwoord van hierdie vrae. Jenson bespreek hierdie vrae in drie dele waarin hy fokus op die Jesus van die geskiedenis, op Jesus se kruisiging en op die opstanding van Jesus. In hierdie bespreking kom mens by die hart van Jenson se teologie, naamlik dat die drie-enige God die God is wat hom in tyd, deur die evangelie se gebeure, laat ken wie Hy is.

5.1 Jesus van die geskiedenis – die historiese Jesus

In die bespreking tot dusver is aanvaar waarop die woord “Jesus” dui, naamlik die een wat uit die dood opgestaan het. Jesus kon vir ’n lang tyd onproblematies as ’n historiese figuur (die historiese Jesus) beskou word, maar die laat-moderne geskiedenis van teologie (en van denke in die algemeen) het hierdie aanduiding van Jesus op verskillende maniere dubbelsinnig gemaak.

²⁵⁷ Jenson se sieninge oor soteriologie en Christologie word dikwels in sy teologie implisiet in terme van ’n ekklesiologie gestel. Dit kan selfs gesê word dat vir Jenson is soteriologie en Christologie verkorte ekklesiologieë, terwyl ekklesiologie ’n uitgebreide soteriologie en Christologie is. Sy siening hieroor is toe te skryf daaraan dat hy die kerk sien as letterlik Jesus Christus se liggaam op aarde. Die kerk is Jesus se huidige inkarnasie en sy beskikbaarheid vir die wêreld. Die kerk as sulks is daarom nie maar net ’n voertuig van geloof (asof geloof net dit is wat individue besit in hulle private verhouding tot God) nie. Nee, die kerk is eerder self die objek van geloof, want dit word so nou verbind deur Jenson met die bestemming van God. Hieroor word later meer gesê in hierdie studie as deel van Jenson se ekklesiologie.

5.1.1 Jesus as Woord

Die opgestane Jesus is die Seun as die Woord – die self-bekendstelling van die Vader. Omdat dit die Jesus van die geskiedenis is wat opgewek is om die Woord te wees (ewiglik), moet die Jesus van die geskiedenis 'n woord wees (geskiedkundig). Met ander woorde, Hy moet op 'n manier wees *wat* God sê deur hom op te wek. Die Woord is nie wat Jesus sê nie, maar Jesus as dit wat die Vader sê. Jenson sê hierdie beskouing was nie 'n probleem solank as wat die Logos as God se Rasionaliteit beskou is nie. Maar die twintigste eeuse teologie het die Logos as inderdaad God se spreke begin beskou. Rudolf Bultmann het egter baie bygedra tot die herstel van die Bybelse aanduiding van die Woord. Hy help mens om te verstaan hoe Jesus 'n woord kan wees, en om die komplikasies oor die historiese Jesus uit te lig.

Die sentrale begrip van die Bultmann-skool was “woord-gebeurtenis.” Die begrip is ontwerp om die verskil tussen spraak en gebeure te transendeer. Dit is gebruik om die aanspraak te maak dat 'n ontologies onderskeid tussen uitinge en spraaklose gebeure, binne die terrein van menslike geskiedenis, verkeerd is: “Wese en om te verstaan, bestaan en ontmoeting, wat jy het en waarvoor jy tel”, is intrinsiek gemeenskaplik, en daarom ook “wat een is en wat een nog nie is nie, die verlede en die toekoms” (ST1:166). In hierdie gemeenskaplikheid word historiese realiteit gekonstitueer: wat werklik is, het 'n toekoms. Dit word dus beklemtoon dat in elke ware historiese gebeurtenis, iets tot woord kom wat nie voorheen vatbaar vir taal was nie; dat in elke ten volle menslike gebeurtenis nuwe moontlikhede van spreek en verstaan ontstaan. Die vraag is: wat kom tot woord in die woord-gebeurtenis Jesus? Bultmann sê hierop dat dit eweveel spesifiseerbaar as geloof en as God is.

Vir Jenson was Bultmann se grootste enkele sistematiese bydrae, die strengheid waarmee hy die korrelasie behou het tussen geloof en die aktuele verkondigende spreek van die evangelie. Bultmann se siening kan in drie punte saamgevat word. (1.) Geloof is nie 'n algemene vertrouwe in 'n entiteit wat God genoem word nie, maar wat gebeur as die evangelie gespreek word en gehoor word as 'n adressering wat net God se eie spraak kan wees. (2.) Geloof

is die eskatologiese modus van bestaan, dit is die oorgee van alle sekuriteite in volkome oopheid tot die toekoms. (3.) Geloof as my handeling is dat ek my verkrygte self prysgee om myself te ontvang van die Komende Een, wat as sulks alle sekuriteite wegneem. Maar as ek probeer om hierdie handeling self uit te voer, bereik ek die teenoorgestelde, want ek doen dit noodwendig binne my projek van self-sekuriteit. 'n Persoon kan homself dus nie bevry van homself deur sy wil nie. Net 'n woord wat verkondig word aan my kan my bevry van myself. Dit is 'n woord wat my só uitdaag om God se toekoms te leef, eerder as my eie verkrygte lewe, dat in die gebeurtenis van hierdie woord se gebeur aan my, die toekoms van God en so inderdaad God self, na my kom.

Daar moet 'n volgende vraag volgens Jenson gevra word. Hoe is die evangelie eskatologiese adressering daarin dat Jesus die inhoud is? Jenson verduidelik dat daar reeds gesê is dat die primêre formulering van die evangelie is “Jesus het opgestaan.” Die vraag is nou: Waarom is “Jesus” nodig? Waarom is die evangelie nie net “opstanding het plaasgevind” nie? Vir Jenson is Bultmann se antwoord hierop 'n nodige eerste stap om 'n antwoord op hierdie vraag te kry. Bultmann se antwoord is egter ook een wat soveel probleme geskep het, dat dit Duitse en Amerikaanse teoloë vir dekades besig gehou het sonder om werklik antwoorde daarop te vind.

Bultmann sê die eskatologiese proklamasie moet 'n historiese gebeurtenis verkondig om 'n eskatologiese proklamasie te kan wees. Die rede hiervoor is omdat proklamasie van 'n historiese en kontingente gebeurtenis, self as proklamasie kontingent ('n gebeurlikheid) is. Die woord kom ons wêreld per ongeluk, kontingent, as 'n gebeurtenis binne en daar is geen waarborg daaraan gekoppel dat dit geglo kan word nie. Maar in die proses dat 'n kontingente historiese gebeurtenis na vore kom met die aanspraak dat dit openbaring van God is, word mens se aanspraak dat hy alreeds vir God ken, verbreek. Die woord is God se woord juis daarin dat dit per ongeluk (kontingent) is.

Jenson sê hierdie punt van Bultmann is buitengewoon verhelderend. Die vraag verander egter nou na: waarom is die eskatologiese proklamasie nuus oor hierdie historiese gebeurtenis – Jesus – en nie oor iets anders nie? Bultmann

(ST1:168) sê Jesus is die eskatologiese gebeurtenis eenvoudig daarin dat hy as sulks so verkondig word. “In contingent fact, the historically actual eschatological proclamation is about Jesus – and the contingency is, again, for Bultmann, the very point.”

Dat Jesus spesifiek die inhoud van die eskatologiese woord is, kan nie afgelei word vir Bultmann uit die verloop van Jesus se lewe soos wat historiese navorsing dit wil aanbied nie. Vir Jenson is Bultmann se antwoord nie bevredigend nie, want al wat uiteindelik verkondig kan word, as eskatologies betekenisvol, is die gebeurtenis se blote status as histories. Al wat nodig is om verkondig te word, is *dat* hierdie historiese gebeurtenis eskatologiese moontlikheid open – dat in die toevalligheid van die saak, Jesus die Here is. As die narratiewe ons vertel dat Maria se seun Jesus die Here is, dan verduidelik dit maar net *dat* die verkondigde Here ’n historiese figuur is.²⁵⁸ Jenson sê hieroor dat in die lig van die feite van die Nuwe Testament, lyk Bultmann se posisie op hierdie punt eenvoudig bisar.

5.1.2 Tyd en ewigheid

Die vraag is nou vir Jenson: Waarom is Bultmann in só posisie gedryf soos hier bo beskryf? Die antwoord hierop, sê Jenson, is ’n bekende ou probleem, naamlik die interpretasie van ewigheid en tyd deur bloot wedersydse ontkenning.²⁵⁹ Hier vind dit plaas in sy “eksistensialistiese” verandering waarin

²⁵⁸ Jenson (ST1:169) sê dat Bultmann op hierdie punt nie baie duidelik is nie, maar dat dít sy interpretasie van Bultmann is.

²⁵⁹ Hierdie skuif van Jenson na die temas van tyd en ewigheid – soos wat hy hier doen – is kenmerkend van sy teologie. Hy gebruik “tyd” dikwels om die grondliggende probleem van teologiese probleme en onhoudbaarhede te identifiseer en gebruik ook “tyd” om dikwels kreatiewe voorstelle te maak vir die oplossing van hierdie soort probleme.

Mark Mattes (2000:473) skryf op hierdie punt oor Jenson se teologie: “For Jenson, Bultmann misconstrued the meaning of eternity by assuming that it is ahistorical, wholly dependent from human time. Jenson believes that the eternal is, by contrast, embraced by time as it seeks the fulfillment of time...”

ewigheid die tydloosheid van die “moment” of “beslissing” is. Die ewigheid word dus geplaas op ’n tydlyn, maar dit word nie verleng op dit nie.

Jenson verduidelik dat in die diskoers van Bultmann en sy skool, is die term “eskatologies” uitruilbaar met “ewiglik”, en “historiese” neem die plek van “temporele.” As ’n historiese gebeurtenis dus eskatologies is, moet die historiese realiteit daarvan (volgens Bultmann en Augustinus) gereduseer word tot ’n blote moment, sonder enige temporele verlenging – en só tot iets wat essensieel nie genarratieweer kan word nie. Daarom is die heersende grondreël van Bultmann se bekende program van “demitologisering”, dat geen stories behoorlik vertel kan word van die ewigheid nie. In sy definisie is ’n mite enige opvolgende narratiewe wat voorgee om oor ’n goddelikheid te handel. Demitologisering beteken vir hom die identifisering van die impak van so narratief op so manier dat die aanspraak daarvan as narratiewe verwyder word. ’n Simptoom van hierdie situasie was dat Bultmann en sy skool die Ou Testament net as historiese agtergrond beskou het.

Bultmann het ’n sistematiese teoloog geword gedurende sy assosiasie met Karl Barth met die “dialektiese teologie” in die 1920’s. Barth het die sistematiese beginsel van daardie teologie neergelê en gesê: “As ek ’n sisteem het, bestaan dit uit wat Kierkegaard noem ‘die oneindige kwalitatiewe verskil’ tussen tyd en ewigheid ...” (ST1:170). Tyd en ewigheid raak net aan mekaar soos wat ’n raaklyn ’n sirkel raak: daar is ’n punt op beide, maar geen segment van die sirkel is deel van die lyn nie.

Jenson sê dat dié dialektiek van tyd en ewigheid, Barth se kritiek op godsdiens krag gegee het. Dit is binne godsdiens se veronderstelde oorvleueling van tyd en ewigheid dat afgode geskep word. Barth oorbrug die abstraktheid van die dialektiek deur die omsit daarvan in Christologie. Tyd en ewigheid raak – sonder oorvleueling – nie as ’n algemene grens tussen God en skepsels nie, maar as die gebeurtenis van hierdie een skepsel se konflikterende bestaan – Christus. Christus se eie lyding, en nie ’n religieuse beginsel nie, doen dus weg met die pretensies van godsdienste. Die “oneindige kwalitatiewe verskil” tussen ons en God word hierin gehandhaaf, maar die verskil is nie ’n grens nie,

eerder dit wat gebeur in die dood en opstanding van Jesus – dit konstitueer God se identifikasie met ons.

Jenson is nou uiteindelik vry om die posisie van sy eie teologie te stel. Hy sê dat die eskatologiese proklamasie, die narratiewe van Jesus nodig is om die eschaton te *identifiseer* wat verkondig word. Vir hom is Bultmann se eskatologie leeg. Dit gaan oor 'n toekoms wat ten volle oop is vir die toekoms. Hierteenoor moet gestel word dat dit in die evangelie gaan oor 'n toekoms wat bepaal word as gemeenskap met Jesus. Hierdie gesamentlike toekoms word baie sterk deur Jenson (1994:20) beskryf en hy sê onder andere: “God’s reconciliation is not just that he makes us better human creatures. He will make us perfect human creatures, and he will do so by incorporating us as additional personal subjects of his own life – as the whole church once had the courage to say, by ‘deifying’ us.”²⁶⁰

5.1.3 Die historiese Jesus

Wat word dan bedoel met “die historiese Jesus”? Bultmann het drie entiteite wat só genoem kan word gelys: (1) die rekonstrueerde historiese Jesus, (2) die kerugmatiese Jesus – wat so deur die evangelies bekend gestel word, en (3) die opgestane Jesus – wat ons ontmoet in die werklike proklamasie.

In die spesifisering van Jesus se historiese realiteit, word dinge genoem soos geboorte, dood en opstanding. Bultmann en sy skool sal hieroor sê dat mens 'n fout maak om opstanding ook te noem, want die historiese gebeurtenis Jesus eindig met sy dood. Vir Bultmann is die rede hiervoor doodeenvoudig omdat Jesus se opstanding sy ingang na die ewigheid is – en daarom ook sy vertrek weg/uit van die geskiedenis binne Bultmann se verstaan van tyd en ewigheid. Bultmann en sy volgelingen wou dus nie die opstanding ontken nie, maar die historiese werklikheid van Jesus eindig eenvoudig met sy dood vir hulle. Watter realiteit hy ook al was na sy opstanding, is nie 'n geskiedkundige figuur

²⁶⁰ Jenson is hier baie sterk uitgesproke ten gunste van 'n soort vergoddeliking wat in die uiteindelijke toekoms met die kerk gaan plaasvind. Hierdie gedagtelyn van *theosis* word sterk ontwikkel deur hom in sy eskatologie en dit het radikale implikasies vir sy ekklesiologie – en byvoorbeeld vir sy leerstuk oor die hemelvaart (sien spesifiek hieroor Andrew Burgess se boek, *The Ascension in Karl Barth* (2004:162-187)). Die ekklesiologiese en ander implikasies van hierdie standpunt van Jenson word in hoofstuk 6 van hierdie studie verder ondersoek.

nie. As mens steeds 'n Jesus na die opstanding voorstel, hou mens twee Jesus-gebeurtenisse in verskillende ontologiese terreine voor, naamlik (1) “Jesus van die geskiedenis” en (2) “Christus van die geloof.”

Die “Jesus van die geskiedenis” verdeel verder in twee ontologies verskillende entiteite. Van enige historiese figuur kan gesê word dat wat van hulle werklik 'n realiteit in die geskiedenis maak, is nie net die persoon se historiese bestaan nie, maar ook die impak wat die persoon na die tyd gehad het op hulle wat in verhouding tot hom gestaan het. “Jesus van die geskiedenis” kan dus dui op sy historiese bestaan (die doel van kritiese navorsing) en op die voortgaande werklikheid van Jesus se invloed. Hierdie laaste entiteit is die Jesus van die Evangelies.

Na hierdie laaste onderskeiding, sê Jenson dat die vraag van die laat-moderne Westerse teologie dus is: watter Jesus van die geskiedenis is teologies relevant? As watter Jesus van die geskiedenis word die verre Heer mee geïdentifiseer? Is dit die kerk se Jesus – geïdentifiseer as die persoonlikheid wat aangebied word deur die narratiewe van die verskillende evangelies – of is dit navorsers se Jesus – wat sy persoonlikheid rekonstrueer deur te kyk na wat hy werklik gesê en gedoen het? Verwys die prediker na die Jesus, soos hy vertel word in die teks, of soos wat die histories-kritiese navorsing Hom beskryf?

Jenson sê dat 'n voorafgaande vraag hieraan nog nie beantwoord is nie, naamlik: Wie identifiseer die opgestane Here? Hy sê dat so lank as wat die opgestane Here nie deel van historiese agentskap is nie (soos wat Bultmann dit verstaan), sal die enigste antwoord hierop wees dat dit net ons is – navorsers en lesers. Net ons identifiseer dan die opgestane Here, want daar is niemand anders oor van en in die geskiedenis as ons nie. Maar, sê Jenson, die ware antwoord oor wie die opgestane Heer identifiseer, kom dadelik na vore indien die opgestane Jesus as historiese agentskap van die geskiedenis toegelaat word. Dan is dit Hy self wat hom identifiseer. Vir Jenson is daar geen rede om hierdie agentskap van Jesus te ontken as tyd en ewigheid nie blote teenoorstaandes is nie. Met ander woorde, as “om op te staan uit die dood” en

“om aktief te wees in die geskiedenis”, nie as onversoenbaar beskou word nie. Dan is dit nie meer net ons wat die opgestane Heer identifiseer nie, maar Hyself is.²⁶¹

Wanneer dit begryp word, dan word die verskil tussen die Jesus wat gerekonstrueer word deur die geskiedenis en die Jesus van die Evangelies, gerelativeer. Dan word byvoorbeeld redaksionele kritiek, narratiewe kritiek, voortgaande eksegeese, alles deel van die instrumente waardeur die opgestane Heer homself aan sy mense identifiseer. Wat is dan die funksie van historiese navorsing oor die evangelie se narratief? Jenson sê dit verskaf geleenthede van onverwagte konneksies en insigte in die Here se self-identifikasie. Hiervoor kan ons die Here vertrou, want hy het opgestaan, en hierdie vertroue kan die kerk se navorsing lei.²⁶²

²⁶¹ Soos reeds vroeër uitgewys is, gebruik Jenson hier weer eens die verhouding tussen ewigheid en tydelikheid om 'n uitkoms te vind in die teologiese problematiek.

²⁶² Jenson skryf in sy loopbaan baie oor die gesag en rol van die Bybel. In die voorwoord van die boek waarvan hy en Braaten die redakteurs was, *Reclaiming the Bible for the Church* (1995), skryf hy spesifiek oor die rol van die Heilige Gees. Hy (Braaten & Jenson 1995c:xii) sê: “Without the Spirit the Bible is just a book of ancient texts and not the canon of holy Scripture. Without the Spirit the gospel is only a myth invented by the friends of Jesus to keep a good thing going. Without the Spirit the church is merely an association of like-minded people who gather from time to time to share religious experiences. Without the Spirit the sacraments are mere aids to remember what happened once upon a time. Thus the Holy Spirit is the great communicator, the sine qua non of reclaiming the Bible for the church as canonical Scripture and of recovering true authority in the church.”

Oor die rol van histories-kritiese eksegeese en moderne hermeneutiek in die verstaan van die Bybel skryf Jenson in 1999 'n artikel getiteld: “The Religious Power of Scripture.” Hierin sê hy (Jenson 1999d:93) oor Jesus wat self vir ons lei in ons Skrifverstaan: “How can someone’s reading from a book be the risen Christ speaking? Part of the answer is uncomplicated: Insofar as the reading is living speech, it is the gospel, which promises what only Christ in person can promise, his own eternal fellowship. Therefore, unless this promise is a lie, Christ himself is making it. The truth of what is said is thus itself the sacramental relation. But in the case of Scripture the living speech carries all the baggage of historical conditionings and limitations inherent in millennia of writing and editing and collecting.”

Na Jenson (1999d:104) dan van hierdie beperkinge en probleme in die artikel bespreek het kom hy tot die konklusie: “What ‘spiritual’ exegesis needs, to protect itself against perversion, is precisely that attention to historical locations which we call ‘historical-critical’. The churchly exegesis that should now be possible, would be as devoted as any medieval homilist to finding a christological and eschatological and moral sense in every event or testimony of Scripture, but would be constrained by historical consciousness from finding it by ahistorical associations.”

Oor die historiese konteks, vooropgestelde idees en verwagtinge wat die leser na die teks bring sê Braaten (2000a:308): “Jenson agrees with Bultmann’s hermeneutical principle that we always approach a text with a prior interest. We bring a question to the text inquiring after its possible meaning for our existence. If this is so, we must ask what bearing the text has on our future.” Jenson (1969b:165-166) skryf hieroor: “To question a text historically means to question it with reference to my own future – that is, with reference to the decision the text may call upon me to make. To question a text theologically is to question it about my final future, about what is to come of my life... There must be a conclusion to my story if the occurrences of

Jenson voeg by, dat as “eskatologies” en “histories” nie verstaan word as blote kontradiksie nie, dan stop die narratiewe van Jesus se geskiedenis nie by sy dood nie. Dit is die groot fout van die Bultmann-posisie dat “... is opgestaan” nie self kan behoort tot die proklamasie se onmiddellike verwysing na Jesus, na die evangelie se narratiewe inhoud, nie. Teenoor die Bultmanniane sê Jenson dat die vertel van Jesus se opstanding self behoort tot die narratiewe waardeur die opstandings-verkondiging sy eie betekenisvolheid vestig. Met ander woorde, die verrese Heer se identifisering van wie opgestaan het sluit in “... en wie opgewek was uit die dood.” Die sirkelvormigheid is hier essensieel, sê Jenson. Meer eenvoudig gestel: Christus is nie die inhoud van die proklamasie bloot as passiewe objek, as dit waaroor die proklamasie spreek, nie. Dat hy opgestaan het en daarom nou self in die kerk kan praat, is deel van wat vertel word in die narratief.

5.1.4 Die storie van Jesus se lewe

Jenson sê ’n sistematiese teologie word bepaal deur ’n narratief van ooreenstemmende sistematiese genre, met ander woorde deur ’n soort algemene skets van Jesus se identiteit. Hy gee dan so skets, maar spesifiseer dat dit nie eenvoudig ’n verkorte weergawe van die kanoniese narratiewe is nie. Hy sê dit is ook nie ’n aanbieding van nagevorsde resultate wat deur hom aanvaar word nie. Wat volg is Jenson se poging om ’n skets van Jesus te wees wat koherent aan beide is.²⁶³

Jesus was ’n rondreisende profeet en rabbi. Die inhoud van sy boodskap was die onmiddellike koms van die koninkryk van God. Dit word opgesom deur Markus: “Die tyd het aangebreek en die koninkryk van God het naby gekom. Bekeer julle en glo die evangelie.”²⁶⁴ Oor hoe die koninkryk is, het Jesus min oorspronklike gesê. Hy het die visie van die profete aanvaar van ’n wêreld waar

my life are to be a story at all... Therefore the question about God is the presupposition of all historical questioning; and all historical questioning is implicitly the God-question.”

²⁶³ Dit is soos Jenson sê nie ’n volledige skets nie, maar net van die kernmomente daarvan soos wat hy dit reeds bespreek het – kyk byvoorbeeld *ST1:4-5* en *ST1:176-178*. Net enkele hooflyne van Jenson se skets word in hierdie studie uitgelig.

²⁶⁴ Dit is die woorde van Jesus in Markus 1:15.

alles is soos God dit bedoel het. Die begin van 'n nuwe era is ook die einde van 'n vorige. Jesus se boodskap van vervulling was ook 'n boodskap van veroordeling – daarom Sy oproep tot bekering.

Alhoewel daar min nuut was wat Jesus oor die koninkryk gesê het, was die manier waarop Hy dit gesê het inderdaad nuut. Hy het die koninkryk so direk in die midde van sy hoorders geplaas deur wat Hy gesê het, dat daar geen tyd was vir voorbereiding of uitstel nie. Hy verkondig die koninkryk wel as toekoms, maar nie as 'n toekoms wat verwyderd is van die hede deur enige temporele afstand nie. Die wat sy uitnodiging tot die koninkryk hoor, reageer dus dadelik deur of “hulle nete te los” of weg te gaan en te treur. Die feit dat Jesus sy hoorders geen tyd gee om voorwaardes na te kom om toegang tot die koninkryk te kry nie, veroorsaak dat sulke voorheen gedemonstreerde vermoëns om voorwaardes na te kom, hul eskatologiese beslissingsmag verloor.

Jesus verkondig nie net aan die uitgestotenes en gevallenes dat die koninkryk vir hulle is nie, maar behandel hulle ook daar en dan as die nuwe persone wat hulle in die koninkryk sal wees. Jenson (ST1:177) sê: “He (Jesus) enacted God’s future for them as their present with him.” Dit is in hierdie sin dat Jesus se wonderwerke ook verstaan moet word: dit is momente van die onmiddellikheid van die koninkryk en dit is hoofsaaklik gerig aan die wat ly.²⁶⁵

Jesus interpreteer sy volgelinge se lewens as werklik deel van die koninkryk eerder as deel van die verbygaande wêreld. Hy interpreteer sy eie lewe ook in daardie selfde toekoms. Die uitkoms van sy eie lewe sal die vervulling of mislukking wees van die belofte wat Hy bring.

Juis deur Jesus se proklamasie van God se komende koninkryk vestig Jesus God se regering oor die wat Hom hoor. Waar dit gebeur is God se koninkryk teenwoordig. Jenson (ST1:177) sê: “In this consciousness, of *being* the

²⁶⁵ Opvallend in Jenson se kort skets van die evangelie en Jesus is weer die rol wat tyd speel. Die verhouding tussen die toekoms en die hede van die koninkryk word in Jesus se lewe self sigbaar en beleef deur die wat met Hom in aanraking kom.

immanence of the Kingdom's coming, he did and said what could only be done and said by God's immediate authority: he forgave sin and perfected the law. In this same immediacy to God, he called him 'Father,' just so presenting himself as the Son in a way unprecedented by an individual."

5.2 Jesus is gekruisig en het gesterf

Hoe moet die feit van die kruisiging van Jesus verstaan word? Wat deel dit vir ons mee oor die karakter van die Triniteit? Jenson begin (weer eens) by die verhaal van die gebeure in tyd. Die gebeure van die kruisiging volg nadat die hoë priester vir Jesus vra: "Is jy die Christus, die Seun van Hom aan wie die lof toekom?"²⁶⁶ As Jesus blyk om hierdie titel te aanvaar, beplan die priesters en die owerste sy dood. Dit was gedoen om grond van politieke klag van ondermyning en hy was tereggestel as die een wat voorgee het dat hy "die koning van die Jode" is. Hierdie insident van Jesus se dood, die kruisiging, word as aparte deel deur Jenson bespreek, weens die teologiese betekenis daarvan.²⁶⁷ Die verhaal van Jesus vervolg daarna in die gebeure van die opstanding.

Jenson sê dit is teologies belangrik dat mens besef Jesus se lewe het geëindig, nie net met 'n soort misterieuse oorgang na die opgestane Here nie, maar met sy dood. Jesus was nie opgewek van byvoorbeeld die bywone van die bruilof te Kana nie, maar van die korruptheid van die graf. Sy opgestane lewe het ook nie net eenvoudig voortgegaan van sy dood af nie. Hy was gekruisig en dood en in die graf vir drie dae. Die kruisiging, sê Jenson, is daarom 'n afsonderlike onderwerp vir teologiese refleksie.

In Jenson se teologie verwyder hy egter die kruisiging van die sentrale posisie wat dit somtyds inneem. Jenson sê dat wat die kerk in haar self-identifikasie

²⁶⁶ Markus 14:61-62 "Maar Jesus het niks gesê nie en Hom glad nie verweer nie. Die hoëpriester het Hom verder ondervra. 'Is jy die Christus, die Seun van Hom aan wie die lof toekom?' het hy Hom gevra. 'Ek is,' het Jesus geantwoord, 'en julle sal die Seun van die mens sien waar Hy sit aan die regterhand van Hom wat magtig is, en wanneer Hy kom op die wolke van die hemel.'"

²⁶⁷ Sien hieroor hoofstuk 11, "Crucifixion," van Jenson se sistematiese teologie.

aandui as die evangelie, is die boodskap van die gekruisigde se *opstanding*. Dikwels in teologie is Jesus se *kruisiging* as die verlossing se voltooiing geskets – as Sy dood ter wille van ons. Die opstanding was dan maar net iets wat gebeur omdat die onsterflike God nie dood sou kon bly nie. Daarom kon Schleiermacher byvoorbeeld sê dat die opstanding nie behoort tot die fundamentele elemente van Christelike geloof nie. Die Westerse kerk se mees algemene interpretasie van die kruisiging se reddingsmag het dus nie die opstanding binne sy eie skopus nodig gehad nie.²⁶⁸

Heel aan die begin van teologiese nadenke, sê Jenson, was Jesus se dood meestal problematies vir gelowiges. Sommiges in die vroeë kerk het Jesus se dood so problematies gevind, dat hulle in die versoeking was om die realiteit daarvan heeltemal te ontken, maar steeds 'n soort opgestane Jesus te erken. Ignatius van Antiochië verwerp uiteindelik hierdie denkrigting wat sê dat dit net gelyk het of Jesus dood is. Om die denkrigting af te wys volg Ignatius die argument dat as die navolging van die lewende Christus nie die navolging is van iemand wat regtig gesterf het nie, dan is die martelaarskap van die wat sterf in navolging van Jesus, 'n valse navolging en nabootsing.

5.2.1 Waarom Jesus sterf

Jenson is oortuig dat 'n leerstuk van God se verlossende handeling deur die kruisiging, net ontwikkel kan word as veronderstel word dat (1) die kruisiging inderdaad Jesus se lewe tot 'n end gebring het, en dat (2) dit God is wat die spesifieke end so beveel het. Totdat Jesus sterf soos wat hy gesterf het, mag die “Man vir Ander”, 'n uitkoms gehad het as 'n “monster van ambisie.” Jenson (ST1:181) sê: “That the Man for Others died rather than seek his own kingdom settles that he *is* the Man for Others and so determines the salvific import of the message that he lives as Lord.”

Martin Luther het 'n beknopte leerstuk van die boetedoening gekonstrueer. Hy sê Jesus het gesterf om sy beloftes aan ons in 'n testament te laat verander –

²⁶⁸ Hierdie siening is volgens Jenson (ST1:180) in die twaalfde eeu ontwikkel deur Anselmus van Canterbury.

sodoende word die beloftes onherroepbaar. Vir Luther was die belofte van vergifnis die een waarin al die ander beloftes omvat is. Met die kruisdood word die belofte bekragtig en met sy opstanding voer Christus dan die testament uit – deur die Eucharistie en die lewe van die kerk: dit is ons verlossing. Jenson sê hierdie leerstuk kan aangepas word om dan te sê: Wat Jesus se dood gedoen het, was om die implisiete aanspraak wat gemaak is deur sy leer en lewe, voor 'n finale toets te plaas. Wat getoets moes word, was of hy werklik die Seun, die Messias, is en of die Vader so sal optree dat hy dit bevestig. Die Vader het so opgetree, deur hom te laat sterf en hom daarna op te wek uit die dood. Daarom, sê Jenson, is die koninkryk werklik daar waar hierdie gekruisigde Seun teenwoordig is. Dit is ons verlossing.

As die evangelie van die kruisiging vertel, word dit gewoonlik gepaar met die gebeure van die opstanding. Kruisiging en opstanding vorm dus dikwels saam 'n konsep, en die antitetiese manier om kruisiging en opstanding te koppel was dat die mense Jesus dood maak en dat God hom opwek. Hierdie het nie lank die enigste manier gebly nie. Die leerstukke van boetedoening wat in die geskiedenis van die kerk voorgekom het, was gewoonlik leerstukke van God se verlossende handeling alreeds in die dood van Christus. Jenson sê egter die kruisiging is God se verlossende handeling juis daarin dat God dit oorkom met die opstanding.

Die vroeë kerk het twee maniere van interpretasie gehad oor die samehang van die kruisiging en die opstanding. Die eerste en fundamentele was die dramatiese integrasie van Jesus se dood in die Ou Testament se narratiewe vanuit die perspektief van die opstanding. Die kruisiging was verstaan as iets wat moes gebeur weens die storielyn van die Ou Testament én omdat die opstanding werklik gebeur het. Hierdie interpretasie vind mens reeds by die skrywers van die Nuwe Testament. Die primêre Nuwe Testamentiese lokus van hierdie soort boetedoening-leerstuk is die passie evangelie, naamlik Johannes. Alle aspekte van die narratiewe vorming as integrasie met die Ou Testament se narratief, vind mens volgens Jenson, in Johannes 19:28-29 wat sê: “Hierna het Jesus, met die wete dat alles klaar volbring is en sodat die Skrif vervul kan word, gesê: ‘Ek is dors.’ Daar het 'n kan vol suur wyn gestaan. Die

soldate het toe 'n spons vol suur wyn op 'n hisoptakkie gesit en dit teen sy mond gehou.”²⁶⁹

Die vroeë kerk het ook 'n tweede manier gehad waarop Jesus se kruisiging as verlossend geïnterpreteer is. Die konsep *versoening* is daarvoor geskep. Paulus sê God versoen ons met Homself.²⁷⁰ God handel om die gemeenskap te herstel, en die juis kruisiging is die handeling. Twee begrippe is integraal tot die vertel van Jesus se dood as 'n versoenende daad: (1) dat die dood nie gely word net ter wille van die dood nie, maar ter wille ander, en (2) dat die dood gebroke gemeenskap herstel; dat dit sonde oorkom. As ons moet vra hoe Christus se dood afgedwaalde skape met God kan versoen, sal ons volgens Jenson geen teoreties ontwikkelde antwoord in die Nuwe Testament kry nie. Dat dit wel só werk, is aanvaar uit die Ou Testament en dit word deur die ryk taal van die Ou Testament verduidelik. Christus se dood was dus verstaan as 'n offer vir ons sondes – as 'n boetedoening.

5.2.2 Boetedoening

Jenson sê dat Anselmus se teorie van boetedoening die naaste aan 'n histories suksesvolle was, maar dit was problematies. Eerstens was die idee problematies dat God nie genade kan betoon sonder die bevrediging van Sy geregtigheid nie. Die tweede probleem was die sentrale begrip van plaasvervangende skuld, van hierdie soort “betaling.” Hoe kan iemand anders se dood my skuld betaal – selfs al het hy 'n natuur soos myne?

²⁶⁹ Oor hierdie teksgedeelte sê Jenson: (1.) Jesus se missie van God word verklaar as volbring, presies op die oomblik van die dood. Die punt wat daarmee gemaak word, is dat Jesus se dood moes plaasvind. Die noodsaaklikheid is 'n dramatiese noodsaaklikheid. (2.) Wanneer Jesus weer praat, is dit om die Skrifte te vervul. Wat die narratiewe so meebring is fundamenteel: om die kruisiging te verstaan moet ons dit as 'n ontknoping van die Skrifte van Israel sien. (3.) As Jesus sê Hy is dors, veroorsaak dit 'n reaksie en roep dit Psalm 69 op. Die narratiewe materiaal se uitvoering van hierdie interpretasie, word deur die eienskappe van die narratiewe self gedoen. Daar word veral gesteun op Jesaja (die lydende dienskneg) en Psalms (die onregverdigte lyding). Die evangelie weef die dood van Jesus in die misterie van sonde en lyding in – in hul plek in God se geskiedenis met sy mense. Dit laat ons die misterie daarvan vervuld sien wanneer Christus sterf.

²⁷⁰ 2 Korintiërs 5:18-19 “Dit alles is die werk van God. Hy het ons deur Christus met Homself versoen en aan ons die bediening van die versoening toevertrou. Die boodskap van versoening bestaan daarin dat God deur Christus die wêreld met Homself versoen het en die mense hulle oortredinge nie toereken nie. Die boodskap van versoening het Hy aan ons toevertrou.”

Aan die ander kant, sê Jenson, het die anti-Anselmus teorieë altyd geblyk om die werksaamheid van die kruisiging te reduceer. Die teorie van Schleiermacher is hiervan miskien die diepsinnigste. Hy verstaan dat wat Christus aan die kruis vermag het, kan waarlik *vir* ons wees net in die eenheid van die kerk. Dat boetedoening nie verstaan kan word sonder die eksplisiete verwysing na hierdie nuwe gemeenskap nie. Hy verstaan dit dat Christus se vermoë om die boosheid van sonde *vir* ander te ly, afhang van 'n noodsaaklike donker kant van die daad waardeur hy hierdie nuwe gemeenskap skep – sy aanvaarding van 'n rol in die mensdom se geskiedenis voorafgaande aan sonde. Hy beskryf boetedoening dan nie as die menslike Jesus se effek op God nie, ook nie as 'n goddelike effek op die mens nie. Sy beskrywing is van begin tot end 'n beskrywing van Christus se menslike aksie wat ook as sulks die goddelike aksie is.

In hierdie subjektiewe teorie van Schleiermacher, is daar dus volgens Jenson geen werklike verskil tussen verlossing as 'n geheel en versoening in besonder nie.²⁷¹ Christus sterf as die uitvoering van sy taak – iets wat hy kon doen deur net sowel in sy bed te sterf.

Die middel twintigste-eeuse bespreking oor die tekortkominge van Anselmus se teorie en van ander subjektiewe teorieë, was grotendeels gevorm deur die werk van Gustav Aulén. Hy stel dit dat die deugde van beide soorte teenwoordig was en dat die euwels van beide afwesig was in 'n “klassieke” interpretasie van die kruisiging soos hy dit vind by die Griekse kerkvaders. Wat gebeur aan die kruis is God se groot oorwinning oor die Satan en die dood. God vat deur Christus die tiranne aan wat die mensdom gevange hou en verslaan hulle. Daardeur neem hy dít weg wat ons geskei het van Hom en volbring Hy ons versoening. Hierdie manier om die kruisiging te verduidelik, sê Jenson, is nie 'n teorie nie, maar die vertel van 'n drama.

²⁷¹ Vir Schleiermacher is die kruisiging maar net 'n deel van Jesus se lewe – 'n besondere pynvolle deel – wat in geheel die versoening bewerk. Hy (ST1:187) stel dit: “It is the redeeming effect of Christ's whole life that he communicates his unbroken God-relationship to us through the church.”

Aulén het volgens Jenson in sy benadering die teologie herinner aan 'n manier om die boetedoening te interpreteer wat inderdaad in die Nuwe Testament gevind word. Die verlossing self is die opstanding, maar tog is die kruisiging 'n afsonderlike en positiewe deel van die verlossende aksie. Die dood is geïnterpreteer deur die narratief. Aulén los egter weens twee redes steeds nie die probleem op nie. Dit is: (1.) Die verhaal van Christus se verlossing oor anti-goddelike kragte plaas nie soseer die kruisiging binne die Bybelse narratiewe nie, as wat dit 'n nuwe en onafhanklike narratiewe konstrueer uit stukkies Bybelse en patristiese taal. (2.) Aulén stel die “klassieke” interpretasie as 'n alternatief tot die van Anselmus en die subjektiewe teorieë, en daarom moet dit kan wys hoe versoening werk. Maar hierin is daar egter tekortkominge. Die beeld wat geskets word van God, wat Jesus na sy dood stuur om oorwinning te behaal wat maklik op 'n ander manier ook bereik kon word, is twyfelagtig.

Jenson sê dat na al hierdie oorweginge lyk dit of mens steeds nie kan sê wat God werklik gedoen het met en deur die kruisiging nie. En daarom, sê Jenson, kan ons nie sê dat Hy werklik iets gedoen het nie. Hierdie bevinding is vir hom uit die aard van die saak sonder hoop. Hierdie hooploosheid is egter vir Jenson ongegrond, want dit is volgens hom moontlik om 'n algemene fout agter die teorieë of motiewe wat bespreek is, te onderskei. Hy sê dit is duidelik uit die voorafgaande dat die formuleerders van die boetedoening-teorie aangeneem het dat die gebeurtenis se verlossende werksaamheid 'n effek moet wees van wat God doen, of wat die man Jesus doen, aan die mensdom of aan God. Ons hoef nie hierdie aanname te maak nie, want dit spruit voort uit 'n spesifieke Christologie waarin God en die mensdom elkeen sy eie ding doen teenoor mekaar.²⁷²

Dit was vroeër 'n standaard vraag in teologie of die werk van boetedoening toeskryfbaar is aan Christus se menslike of sy goddelike natuur. Anselmus se teorie koppel dit aan Christus se menslike natuur. Subjektiewe en “klassieke” leerstukke koppel dit aan sy goddelike natuur. Maar as ons werk met die

²⁷² Jenson (*ST1*:188) sê dat hierdie soort Christologie die een is wat by Chalcedon deur “Leo's Tome” verteenwoordig is. Mens moet eerder oor Christus dink soos wat Cyril of Maksimus dit gedoen het (deur die versoening aan beide van Christus se nature te koppel), want dit bring nuwe moontlikhede na vore om Christus se versoeningswerk te verstaan.

Christologie van Cyril en Maksimus (en soos vroeër bespreek in Jenson se teologie), dan is beide alternatiewe uitgeskakel. Dan moet die versoening wat plaasvind deur Christus aan beide sy nature gekoppel word – gesamentlik en tegelykertyd. Dan moet ons die kruisiging verstaan juis as Jesus se menslike handeling en lyding as 'n gebeurtenis in die drie-enige lewe van God self. Jenson sê dus: die kruisiging klaar dit uit *wie en wat* God is; die opstanding klaar dit uit *dat* dit God is.

5.2.3 Die storie van Jesus se dood

Na hierdie bevinding sê Jenson dat daar “skoon begin” moet word en teruggekeer moet word na die evangeliese narratiewe se manier om die kruisiging te interpreteer. Die kerk se primêre manier van verstaan van die kruisiging, is dat sy hierdie narratiewe leef; dat sy die kanoniese storie op so manier herhaal in die konteks van die Skrif se omvattende narratiewe dat die herhaling 'n woord-gebeurtenis in haar eie lewe is.

Die evangelie vertel 'n kragtige en Bybels geïntegreerde storie van die kruisiging. Hierdie storie is die storie van God se handeling om ons terug te bring na Hom, ten koste van Homself, én die storie van ons wat terug gebring word. Daarom is die prinsipiële vereiste om die kruisiging reg te verstaan, dat ons die storie aan mekaar en aan God sal vertel as die storie oor Hom en oor onself. Wat moet gebeur, sê Jenson, is dat die passie-narratiewe sal leef in die kerk as die kerk se weergawe van haarself en van God, voor God en die wêreld.

In die lig hiervan, sê Jenson, kan daar nou teruggekeer word na 'n teoretiese verduideliking van die boetedoening. Die gebeurtenisse in Jerusalem en op Golgota kan verstaan word as self innerlik drie-enige gebeure, “Yet, at the same time, our doctrine that the events in Jerusalem and on Golgotha are themselves inner-triune events puts forward a claim to know God that is in fact more daring than Anselm's, not less” (ST1:190-191). Dit plaas sekere aansprake van God op die tafel en dit word deur Jenson met behulp van drie vroeë besprekings.

Een. Waarom moes Jesus gesterf het?

Jenson antwoord en sê die kruisiging is wat dit die Vader gekos het om werklik die liefdevolle en genadige Vader van die mensdom te wees. Volgens Jonathan Edwards is Christus se lyding die pyn wat God deurmaak, om werklik genadig binne die geskiedenis te kan wees. Dit is die pyn van waarlik lief wees vir ons. Verlossing is vir Edwards dat ons “afsluit” (close) met Jesus en so met God die Seun – so volledig dat dit waarlik een persoonlike wese met hom is binne die drie-enige lewe. Geloof is ons kant van die “afsluiting.” ’n Liefde wat perfek is as ’n liefde tot die dood, is Christus se kant daarvan.

Jenson sê dat ons van nature nie die Seun se verhouding tot die Vader wil deel nie. Ons wil nie eens hê daar moet ’n Vader wees nie, en daarom moes die een wat gesê het “Onse Vader”, sterf. Op die vraag, wie gee die Seun aan die dood oor, kan mens ewe veel sê die Vader of ons. Maar hoe gee die Vader die Seun Jesus aan die dood oor as hulle een God is? Vir Jenson kom die Gees hier in die prentjie. Vader en Seun is een God, selfs as die Vader die Seun alleen laat, daarin dat die Gees (wat Jesus sal opwek) vooruit kom en op Jesus kom rus. So vorm die Gees die band van drie-enige liefde, selfs in Jesus se verlatenheid. Die Gees wat Jesus sal opwek, vind sy identiteit net in die *totus Christus*, in die Seun wat geïdentifiseer word met ons. Op die vraag wie Jesus gekruisig het, moet ons dus antwoord: *net die kerk*, “ons het.”

Twee. Hoe was Jesus se dood ’n offer?

Jenson sê ’n offer is enige gebed wat gebid word, nie net met woorde nie, maar ook met objekte en gebare, sodat die objek en gebare soos die woordelike gebed geoffer word. Daarom was “Vader, vergeef hulle”, wat gespreek is deur die een wat Sy liggaam prys gegee het aan die kruisigers, ’n offer. Die gebed in die offer was vir ons. Dit was aanvaar deur die Vader selfs voor die opstanding. Die opstanding self, was dus nie soseer Jesus se aanvaarding, as ons s’n nie.

Drie. Hoe was Jesus se dood 'n oorwinning?

Weer eens is dít wat in Jerusalem en op Golgota gebeur die versoenende gebeurtenis, en nie 'n mitiese gebeurtenis agter dit nie. Daarom moet mens eerstens daarop let dat Jesus werklik die hoë priester en die Romeinse owerste (die religieuse en politieke magte) verslaan het. Net deur sy dood oorwin Hy al, want Hy red homself nie deur instemming aan hulle nie.

5.3 Jesus het opgestaan en leef

Dit bring ons by die derde vraag oor die karakter van die Triniteit: Wat sê Jesus se opstanding oor die karakter van God? Jenson sê dat die predikaat van die evangelie dit is wat gesê word oor die gekruisigde Jesus, en dit is dat hy opgestaan het uit die dood. Die Nuwe Testament beskryf nie die opstandings-gebeure soos die gebeure van die kruisiging nie, maar rapporteer hieroor net wat sekere mense oortuig gelaat het dat die opstanding werklik plaasgevind het. Een so rapport is gegee deur Paulus wat omtrent twintig jaar na die opstandings-gebeure skryf: “Christus het gesterf vir ons sonde volgens die Skrifte, hy was begrawe en hy was opgewek uit die dood op die derde dag en was gesien deur Sefas en toe deur die twaalf.”²⁷³ Dat Christus gesterf het word bevestig deur sy “begrawe wees” en dat hy opgestaan het word bevestig deur die “ooggetuies.”

Die evangelies het die gebeure van die opstanding nog altyd baie kort gestel in stellings soos “Hy was opgewek uit die dood” – iets wat in elk geval nie narratiewelik uitgebrei kon word volgens Jenson nie. Die opstandingstories van die evangelies is stories van verskynings of van die vind van Jesus se leë graf.²⁷⁴ Die stelling dat die graf leeg was, kon natuurlik waar gewees het

²⁷³ 1 Korintiërs 15:3-5 “Die belangrikste wat ek aan julle oorgelewer het en wat ek ook ontvang het, is dit: Christus het vir ons sondes gesterf, volgens die Skrifte; Hy is begrawe en op die derde dag opgewek, volgens die Skrifte. Hy het aan Sefas verskyn, daarna aan die twaalf,”

²⁷⁴ Soos in byvoorbeeld Markus 16:1-8 “1 Toe die sabbatdag verby was, het Maria Magdalena en Maria die ma van Jakobus, en Salome reukolie gekoop om die liggaam daarmee te gaan balsem. 2 Die Sondagmôre baie vroeg kom hulle by die graf aan net toe die son opkom. 3 Hulle vra toe vir mekaar: “Wie sal vir ons die klip voor die ingang van die graf wegrol?” 4 Die klip was baie groot, maar toe hulle opkyk, sien hulle dat dit klaar weggerol is. 5 Toe hulle in die graf ingaan, sien hulle 'n jongman aan die regterkant sit met lang wit klere aan, en hulle het

sonder dat Jesus werklik opgestaan het uit die dood. Daarom is die verskynings van die lewende Jesus, die basis van ons Paas-geloof en nie die leë graf nie.

Die Nuwe Testament vertel dat daar heelwat ooggetuies was wat Jesus na sy opstanding gesien het. Jesus was gesien deur Petrus, die twaalf en ander. Maar, vra Jenson, wat presies beteken dit? Wat het hulle gesien? Was dit dalk net 'n visioen, 'n droomgesig? Nee, sê Jenson, dit was nie net 'n visioen nie, want met 'n visioen word normaalweg verwys na 'n gebeurtenis wat binne die subjektiwiteit van die siener is. In die geval van die opstanding-verskynings gee die tekste absoluut geen konneksiepunt vir die idee dat die verskynings inwaartse visioene was nie. Wat het Petrus en die ander dan gesien? Was dit 'n openbaring soos wat Paulus, Daniël, Sagaria en ander gehad het? Nee, sê Jenson, want die apokaliptiese profete het onmeetbare beelde van die toekoms gesien, terwyl die opstandings-getuies 'n bekende, 'n werklike persoon gesien het.

Die verskyning-stories gee nie voor dat die opgestane Jesus terug keer om die getuies se tyd en spasioe in te neem nie. Hulle het nie so oor hom gedink dat Hy byvoorbeeld by Maria of Martha of êrens in Jerusalem bly nie. Hy verskyn wanneer Hy wil en “verdwyn uit hul gesig” of “gaan van hulle af weg” soos Hy wil.²⁷⁵ In Johannes 20:26 sien ons byvoorbeeld dat terwyl die deure gesluit was het Jesus gekom en tussen hulle gestaan. Waar was Jesus tuis tussen hierdie verskynings? Jenson sê dat Hy in die apokaliptiese hemel was, dit is in God se finale toekoms, van waar Hy Homself getoon het. Maar, sê Jenson, dit beteken nie die hemelvaart moet geïgnoreer word nie. Die hemelvaart was aangebied as die afsluiting van sy verskynings. Dit is dus duidelik, vir Jenson, dat wat die dissipels en ander gesien het, was nie 'n illusie of iets wat hulle

groot geskrik. 6 "Moenie skrik nie!" sê hy vir hulle. "Julle soek Jesus van Nasaret, wat gekruisig is. Hy is uit die dood opgewek. Hy is nie hier nie. Kyk, daar is die plek waar hulle Hom neergelê het. 7 Maar gaan sê vir sy dissipels en in die besonder vir Petrus: Hy gaan julle vooruit na Galilea toe. Daar sal julle Hom sien soos Hy vir julle gesê het." 8 Hulle het uit die graf uitgegaan en weggehardloop terwyl hulle gebewe het van die skrik. Hulle het vir niemand anders iets daarvan gesê nie, want hulle was bang."

²⁷⁵ Lukas 24:31 "Toe gaan hulle oë oop, en hulle het Hom herken, maar Hy het uit hulle gesig verdwyn." En Lukas 24:51 "Terwyl Hy hulle seën, het Hy van hulle af weggegaan en is Hy in die hemel opgeneem."

geskep het nie, maar Jesus as die inwoner van die komende era, soos God hom selfs nou reeds openbaar.

5.3.1 Die identiteit van die opgestane Jesus

Jenson (*ST1:198*) sê: “Jesus is risen into the future that God has for his creatures.” Die vraag is: Wat sê ons oor Jesus as ons sê hy het opgestaan? Peter Brunner vat dit saam in drie misleidend-eenvoudige proposisies en Jenson self voeg een by voor die drie van Brunner.

Een. Dat iemand opgestaan het uit die dood, beteken dat hy of sy *lewendig* is. Wat bevestig ons van Jesus as ons sê Hy *leef*? Jenson sê dat die beslissende verskil tussen ’n lewendige persoon en ’n dooie persoon, is dat die lewendige persoon ’n mens kan verras. As Jesus lewe, is Hy ’n agent in my lewe, en iemand van wie ek moet verwag dat Hy vrylik kan handel, iemand wat ek kan ken, maar iemand wat ek nie altyd ten volle kan antisipeer nie.

Jenson vra egter: Indien die punt van Jesus se dood is dat sy identiteit gevestig en kenbaar is, hoe kan Hy ons dan verras? Hier kry ons te make met ’n teenstrydigheid, wat die teenstrydigheid van hoop genoem kan word. Die teenstrydigheid van hoop word opgelos in liefde. Liefde is terselfdertyd ’n spesifieke realiteit waarvoor ons kan hoop, en is self ook perfekte hoop vir die wat lief gekry word, sodat wanneer “gehoopte liefde” begin, begin ware hoop. Dat Jesus leef beteken dat sy liefde, wat vervolmaak is aan die kruis, nou aktief is om ons te verras. Ten volle betroubare liefde, kan inderdaad daarom net die opgestane lewe wees van een wat gesterf het vir sy geliefdes.

Twee. Die Opgestane Een is “Jesus in die identiteit van sy persoon.” Hy is dus herkenbaar as die een wat gesterf het. Hierdie stelling behoort nie problematies te wees nie, want watter glorieryke fenomeen mens ook al teëkom, sal nie as die resultaat van ’n opstanding gesien kan word nie, behalwe as mens dit erken as iemand wat gesterf het. Juis op die punt raak dit egter gekompliseerd. Die Emmaus-gangers erken Jesus byvoorbeeld

aanvanklik nie.²⁷⁶ Die vraag is dus: wat kan persoonlike identiteit konstitueer tussen 'n persoon wat gesterf het en 'n gevolglike fenomeen?

Thomas Aquinas sê dat Jesus se identiteit as die gekruisigde en opgestane nie antropologies geverifieer kan word nie. 'n Demoon kon byvoorbeeld die dissipels mislei het en selfs die wonde nagmaak het. Dit is dus interessant dat die resultaat van die bewyse wat die dissipel Thomas (wat die wonde wou voel)²⁷⁷ ontvang het, nie bloot die verifiëring van 'n empiriese proposisie was nie, maar die feit dat Thomas glo. Dit is die punt van Pase. Daar is geen historiese redelike twyfel daaroor dat die dissipels en ander aan wie Jesus verskyn het kragtige ervarings gehad het nie. Hulle ervarings was nie eenvoudig subjektief nie, maar 'n ervaring van iets. Daardie iets was die Jesus wat hulle geken het – dít sê Jenson moet ons raaksien.

Jenson stel die gebeure in 'n trinitêre sin: Die Gees wat die Seun opwek is die Gees van die Vader, en dit het alreeds op die Seun gerus. Die eenheid van die gekruisigde Seun met die opgestane Seun is gesetel in die essensiële eenheid tussen hierdie Vader en die Gees. Die identiteit van die gekruisigde Jesus en die opgestane Jesus, is niks anders nie as die eenheid van God. Dit is waarom dit kan en moet geglo word: dit is identies met die finale objek van ons geloof.

Drie. Die opgestane een is nie die gees van 'n dooie man nie en ook nie 'n dooie man wat terug gekeer het nie. Met ander woorde: die opgestane Jesus se lewe gaan nie voort van sy dood af nie. Hy is ook nie 'n spook nie, want Hy eet en drink. Maar Hy is terselfdertyd nie van hierdie wêreld nie, want Sy

²⁷⁶ Lukas 24:30-31 "Terwyl Hy saam met hulle aan tafel was, neem Hy die brood, vra die seën, breek dit en gee dit vir hulle. Toe gaan hulle oë oop, en hulle het Hom herken, maar Hy het uit hulle gesig verdwyn."

²⁷⁷ Johannes 20:24-30 "Tomas, wat ook Didimus genoem is, een van die twaalf, was nie by die dissipels toe Jesus gekom het nie. 25 Die ander dissipels sê toe vir hom: "Ons het die Here gesien!" Maar hy sê vir hulle: "As ek nie die merke van die spykers in sy hande sien en my vinger in die merke van die spykers steek en my hand in sy sy steek nie, sal ek nooit glo nie." 26 Ag dae later was Jesus se dissipels weer bymekaar, en Tomas was by hulle. Hoewel die deure gesluit was, het Jesus gekom en tussen hulle gaan staan en gesê: "Vrede vir julle!" 27 Daarna sê Hy vir Tomas: "Bring jou vinger hier en kyk na my hande; en bring jou hand en steek hom in my sy; en moenie langer ongelowig wees nie, maar wees gelowig." 28 En Tomas sê vir Hom: "My Here en my God!" 29 Toe sê Jesus vir hom: "Glo jy nou omdat jy My sien? Gelukkig is dié wat nie gesien het nie en tog glo." 30 Jesus het nog baie ander wondertekens, wat nie in hierdie boek beskrywe is nie, voor sy dissipels gedoen."

wonde wys nie genesing of agteruitgang nie. Die tradisie verstaan dit dat Hy nou vry was nie net van die dood nie, maar ook van die moontlikheid om dood te gaan.

Hierdie punt is volgens Jenson religieus beslissend. Wat die opgestane Jesus identifiseer aan die Vader (deur die Gees in die drie-enige lewe), is sy geleefde lewe van Maria se baarmoeder tot op Golgota (tot sy dood). Dit is die kruisiging, as die voltooiing van die lewe geleef in Palestina, wat uitklaar watter soort God sy goddelikheid vestig met die opstanding.

Vier. Die opgestane Jesus leef in “die glorie van God.” Christus is opgewek in die Koninkryk én Christus is opgewek in God. Daarom is Hyself die teenwoordigheid van God in die hemel: Hy is wat dit hemel maak.

5.3.2 Die plek van sy liggaam

Daar is ’n karakter van die opstanding wat in al drie van Brunner se proposisies veronderstel word en dit is dat Jesus se opstanding ’n liggaamlike opstanding is. Dit beteken dat daar dus êrens ’n liggaam bestaan wat die lewende Jesus se menslike liggaam is. Die premoderne Westerse wetenskap kon die liggaam akkommodeer in die hemel. Hemel, so ver ons weet, is die geskape toekoms se teenwoordigheid van God. Maar hemel is ook die geskape plek vir die teenwoordigheid van God.²⁷⁸ Waar is die plek? Die verskillende

²⁷⁸ In ’n essay “On the Ascension” in die boek, *Loving God with our minds* (2004), verduidelik Jenson sy standpunt hieroor meer breedvoerig. Nadat hy die probleme met vroeëre beskouings van die hemel uitgewys het, sluit Jenson (2004:337) aan by Karl Barth wat sê: “Heaven is ‘the place in the world from which’ God’s innerworldly movement begins.” Jenson (2004:337) sê Barth is reg hieroor, maar voeg dan by: “Barth, however, appears to think that such a boundary is always momentary and so unpredictable. In this we cannot, I think, follow him.”

Hierna bespreek Jenson (2004:337) Martin Luther se siening van die hemel: “For Luther, heaven simply is what we enter as we live in the church. If we think along Luther’s line, we will say that the consecrated bread and cup on the altar, the mouth of the preacher and the open page of the Scripture ... mark the earthly places to which we may look to be looking to heaven, to the whence of God’s coming ...”

Hierna bespreek Jenson (2004:338) Bultmann se siening dat “Christ ‘rose into the proclamation’.” Hy het baie waardering vir Bultmann, maar sê: “... if we restore the full Reformation formula and make Bultmann say that Christ ‘rose into the word and sacraments,’ we will derive a topography of heaven and ascension into it. In my judgement, it would be the right topography.”

wêreldbeskouinge plaas dit elkeen daarvolgens – byvoorbeeld bo die wolke. In die wêreldbeskouing van Kopernikus is daar vir hom in geen deel in die heelal wat méér geskik vir God se inwoning is as 'n ander nie. Jenson sê dat hierdie “verdwyning” van die hemel, van die aanvaarde topografiese verstaan daarvan, 'n vernietigende effek op die teologie van gelowiges gehad het.

Die tradisionele konsep van hemel was 'n soort ruimtelike spasie. Sedert die negende eeu, is dit egter leerstuk dat die liggaam van Christus teenwoordig is op die altaar by die eucharistie. Om die moontlikheid van kosmiese reis uit te skakel het hoë skolastisisme die realiteit van die beliggaamde Christus op die altaar as suiwer “bonatuurlik” beskou. Die beliggaamde Christus beweeg vir hulle nie van die hemel na 'n altaar en terug en dan weer na 'n ander altaar nie. Nee, die beliggaamde Christus is eenvoudig in die hemel en op die altaar terselfdertyd.

Jenson sê dat die probleem oor die eucharistie, soos wat Johannes Brenz en sy volgelinge dit gesien het, was nie dat Jesus liggaamlik daar teenwoordig was nie.²⁷⁹ Die probleem was om 'n verskil tussen hierdie teenwoordig wees van hom (in die eucharistie) en sy algemene teenwoordig wees te onderskei. Hieroor is geredeneer dat Christus opgestaan het om in “God se plek/spasie” te wees. God is egter in geen plek nie, maar is Sy eie plek waarteenoor die heelal 'n enkele plek is. Omdat daar vir God geen veelheid van geskape lokasies is nie, maar net lokalisering deur ontologiese konteks, is Hy teenwoordig in sy Woord en teenwoordig op alle punte in geskape ruimte. Op só manier is Jesus se liggaam “elevated beyond ... all location” (ST1:204).

Jenson kyk op hierdie punt na Paulus se verduideliking en skrywes hieroor.²⁸⁰ Hy sê dat wanneer Paulus oor die liggaam van Christus praat, is dit nie vir hom

²⁷⁹ Johannes Brenz vergelyk die misterie van Jesus se liggaamlike teenwoordigheid met die groot misterie van die inkarnasie. Die menslikheid van Jesus en die goddelikheid van Jesus is teenwoordig in een enkele persoon. Brenz (ST1:203) sê “Must it not be plain, that since deity and humanity are inseparably joined ... in one person of Christ, it is necessary that wherever the deity of Christ is there also is humanity ...? For if the deity of Christ is anywhere without his humanity, there are two persons, not one.”

²⁸⁰ Sien ook hieroor Jenson se boek *Visible Words: The Interpretation and Practice of Christian Sacraments* (1978), bladsye 67-68.

gelokaliseer in die hemel nie, maar in die brood en wyn én in ons as Sy kerk. Maar wat beteken dit? Want die brood en wyn en die kerk lyk nie soos 'n liggaam nie en tree ook nie so op nie. As Paulus oor die liggaam van Christus praat, praat hy daaroor soos hy oor enige ander liggaam sal praat. Liggaam is eenvoudig die persoon self in so verre as wat die persoon beskikbaar is (‘n objek is) aan ander persone en homself. Daarom is ‘n geestelike liggaam, vir Paulus, baie dieselfde as ‘n biologiese liggaam.²⁸¹ Die kerk is volgens Paulus die opgestane liggaam van Christus. Sy is dit want die brood en wyn is dieselfde liggaam van Christus.²⁸²

Jenson sê ons moet dus leer om te sê: die entiteit wat met reg die liggaam van Christus genoem word, is enige objek wat Christus se beskikbaarheid aan ons as subjekte is. Deur die belofte van Christus is hierdie objek die brood en die beker en die samekoms van die kerk rondom dit.²⁸³ Dit is daar waar kreature Hom kan plaas, om te reageer op sy woord aan hulle. Vir Jenson is sakrament en kerk dus waarlik Christus se liggaam vir ons.²⁸⁴

²⁸¹ 1 Korintiërs 15:44 “‘n Natuurlike liggaam word gesaai, ‘n geestelike liggaam word opgewek. Aangesien daar ‘n natuurlike liggaam is, is daar ook ‘n geestelike liggaam.”

²⁸² In sy en Braaten se boek *The Catholicity of the Reformation* (1996), skryf Jenson ‘n essay oor “The Church as Communio.” Hierin skryf Jenson (1996:5-6) oor hoe die kerk as liggaam van Christus verstaan is na aanleiding van Paulus se briewe: “For the ancient church, Paul’s doctrine of *koinonia* in Christ provided the chief paradigm of self-understanding. John of Damascus summarized centuries of patristic interpretation: ‘[The Eucharist] is called *koinonia* and truly is. For through it we both commune (*koinonein*) with Christ, and share in his body as well as in his deity, and commune (*koinonein*) and are united with one another. For because we all eat of one loaf we become one body and one blood of Christ and members of one another; we may be said to be embodied with Christ (*sussomoi tou christou*).’”

²⁸³ Jenson se Lutherse invloed blyk hierin duidelik. Die sakrament en kerk as waarlik Christus se liggaam vir ons, is ook die manier waarop Jenson dit later in ‘n essay van hom, “On the Ascension” (2004), verduidelik.

In Jenson en Braaten se boek, *Marks of the Body of Christ* (1999), kom sy Lutherse vertrekpunte ook duidelik na vore. In die voorwoord “In Place of a Preface: Martin Luther on ‘Seven Marks of the Church’” skryf Jenson dat die sewe kenmerke van die liggaam van Christus, van die kerk, is: (1) dat hul die Woord van God besit, dat hul die sakramente van die (2) doop en (3) nagmaal bedien, dat (4) die kerklike tug uitgeoefen word, dat (5) daar sekere ampte is, dat hul (6) saam vir God aanbid en prys, en (7) dat hul die kruis van lyding en vervolging dra. In sy essay “Catechesis for Our Time” in dieselfde boek skryf Jenson (1999a:141): “As we live the church’s life, we live in the *totus Christus*, as a communal whole that is in fact, whatever might have been, the second identity of the Trinity. We live in the triune community as we live in various human communities. And we learn to know God in his community as we learn to know one another in our human communities. It is into nothing less than this acquaintance with God that the catechumenate initiates.”

²⁸⁴ Die persoon wat die mees breedvoerigste (en dalk die mees kritiese) oor Jenson se verstaan van die hemelvaart en die plek van Jesus se liggaam skryf, is Andrew Burgess. In Burgess se boek, *The Ascension in Karl Barth* (2004) sit hy eers Barth se leerstuk oor die hemelvaart uiteen en vergelyk dit dan met drie ander teoloë se leringe hieroor: Thomas F

Jenson vra laastens oor Jesus se opstanding weer die vraag: Was die graf leeg? Hy sê dat die liggaam van Jesus na sy dood 'n lyk sou kon wees wat voortgaan om sy beskikbaarheid as persoon te hê, soos wat 'n relik dit het. Dan was daar iets anders as die sakramente of die kerk wat Jesus vir ons sou gelokaliseer het. Dit sou 'n rigting van aanbidding kon word – 'n aanbidding van 'n heilige. Dít sou noodwendig lei tot 'n ander geloof as die aanbidding van die Heer. Die graf moes daarom volgens Jenson leeg wees na die opstanding, sodat die opstanding kan wees wat dit is.

5.4 Die evangelie en tyd – die karakter van die Triniteit

In Jenson se bespreking van die verhaal van Jesus Christus, Sy historiese bestaan, Sy kruisiging en opstanding, is daar 'n baie sterk klem op die evangelie-gebeure wat in tyd afspeel. Die aksent word so geplaas dat die karakter van die Triniteit bepaal word deur hierdie tydsgebonde gebeure – dit is deel van God se identiteit en wese. Om hierdie beskouing verder toe te lig word die gedagtelyne van Mark Mattes (2000:473-474) hier gevolg.

Met sy bespreking van die “historiese Jesus” bou Jenson op die ekklesiologiese voorstel dat Jesus die middel is waardeur God 'n nuwe gemeenskap in Christus bewerk. Vanuit hierdie perspektief volg Jenson die ekklesiologiese implikasie van die kruisiging van Jesus, naamlik dat Christus nie eintlik ons plaasvervanger was nie, maar dat die kruisiging die voorveronderstelling was vir die opstanding. Die opstanding staan sentraal, want dit is die manier waardeur die kerk, as Christus se liggaam, opgewek is tot God se lewe.

Torrance, Douglas Farrow en Robert Jenson. Opsommend, in die begin van sy boek, sê Burgess (2004:5) oor Jenson: “Finally, like Torrance, Robert Jenson is another theologian of considerable note and stature. Jenson is of interest in relation to the work before us, not because he directly engages with Barth in discussion of the ascension, but because his view of the ascension is very different, as is his description of the being of the church and his vision of the present age. Where Barth, Torrance, and Farrow all see the ascension as Jesus’ bodily withdrawal into a heaven which is a place somehow separated from the earth, Jenson sees Jesus’ ascension as into the church around the sacraments. Heaven is the church around the sacraments, and the church is the resurrection body of the Lord. Jenson therefore offers a very interesting counterpoint to Barth. Moreover, like Farrow, Jenson’s emphasis on church and sacraments reflects a significant strand of theological fashion, especially in ecumenical circles, and interaction with Jenson increases the relevance of the discussion in relation to current theological circumstances.”

Vir 'n teologie van die opstanding van Jesus, volg Jenson baie nou die Lutherse teoloog Johannes Brenz (1499 – 1570) se denke. Jenson verduidelik aan die hand van 'n Cyrilleaanse Christologie hoe Christus *as liggaam* huidiglik beskikbaar is vir sy kerk in die sakramentele brood en beker, en dat Christus se kerk organies verenig is met Christus deur geloof.²⁸⁵ Om dit verder te verduidelik probeer Jenson vir Paulus volg en definieer 'n liggaam as hoe 'n agent huidiglik beskikbaar is aan ander. Hierdie punt is, soos in Jenson se bespreking van die “historiese Jesus” en die betekenis van die kruisiging, 'n ekklesiologiese implikasie van die opstanding.

Krities vir Jenson se bespreking van die “historiese Jesus” se verhouding tot die “Bybelse Jesus” is sy poging om Rudolf Bultmann (1884 – 1976) se standpunt te weerlê. Hy het dit spesifiek teen Bultmann se argument dat om vir Jesus as opgestane Heer die ewigheid in te gaan, is om te vertrek van die geskiedenis – asof Jesus geen betekenisvolle agentskap deur huidige diakronies-saamgestelde institusies, soos die kerk, kan hê nie. Volgens Jenson het Bultmann die betekenis van ewigheid verkeerd gekonstrueer deur aan te neem dat dit ahistories is – ten volle onafhanklik van menslike tyd. Jenson glo egter, in kontras hiermee, dat die ewigheid omvat word deur tyd soos wat dit die voleinding en vervulling van tyd seek. Daarom is die ewigheid in staat tot “anametically” of sakramentele onthulling van hierdie uiteindelijke, eskatologiese vervulling selfs in tyd – spesifiek in liturgiese handeling en in die sakramente.

Jenson verwerp egter ook 'n sogenaamde Protestantse konstruksie van die verhouding tussen charisma en institusie wat aanspraak maak daarop dat hulle antities is. Jenson daag hierdie veronderstelling uit omdat getrouheid tot die evangelie impliseer dat die opgestane en opgevaarde Heer nie verstaan

²⁸⁵ Hierdie aspek van die karakter van God, naamlik “ons plek in God,” word in die volgende hoofstuk (6) bespreek. Daar kan egter op hierdie punt nou reeds gelet word dat Jenson (1994:23) hieroor byvoorbeeld sê: “There is a traditional term for this character of the divine life: *perichoresis*, moving around and through one another – dancing with and around one another. The more of this in the church the better.” Hierdie beskouing van die karakter van die Triniteit deur Jenson het dus duidelike ekklesiologiese en doelbewuste ekumeniese implikasies.

moet word as uitgesluit van historiese agentskap nie. Jesus as die opgestane Heer spreek in, deur en selfs by tye as die kerk. Deur te werk met Martin Kähler (1835 – 1912) se klassieke onderskeid glo Jenson dat ons 'n kontinuum moet aanvaar tussen die agentskap van die sogenaamde historiese Jesus en die Bybelse Jesus. Die bediening van Jesus beide voor en na sy opstanding definieer Christus en vice versa.

Jenson karakteriseer die kruisiging as die prys wat die Vader moes betaal om die soort sondaars te kan liefhê wat die mensdom is. Mense wat die goddelike genade verwerp as gevolg van hulle eie selfgeregtigheid.²⁸⁶ Jesus se opstanding is dan 'n kwessie van goddelike getrouheid. Die vraag is of God sal opstaan vir Jesus en vir Jesus sal verdedig as die ontvanger van sondaars. Dit word beantwoord in die opstanding.

Krities beskou sal Lutherane vermoedelik Jenson se beskouing van die boetedoening meer as 'n teologie oor die kruis as 'n teologie van die kruis sien. In Jenson se sisteem word die gevoel dat die sondaar gekruisig is saam met Christus oorskadu deur Jenson se behoefte om die drie-enige wese te beskerm as uiteindelik “impassible” – selfs in die betrokkenheid van Christus se dood aan die kruis. Hieroor is Mattes (2000:474) self krities oor Jenson se beskouing en sê: “Ironically, there may be a hidden Parmenidean spirit remaining at the heart of Jenson’s theology.” Oor hierdie probleem en kritiek van Mattes – oor ons plek in God en dan juis God se toeganklikheid teenoor sy “impassibility” – skryf Jenson in die volgende hoofstukke van hierdie deel oor die karakter van die Triniteit. Dit word vervolgens bespreek.

²⁸⁶ Jenson (*ST1*:191) stel dit: “the Crucifixion is what it cost the Father to be in fact ... the loving and merciful Father of the human persons that in fact exist.” Hierin volg Jenson die denke van die teoloog Forde na. Jenson (*ST1*:191) self sê hieroor: “This is Forde’s chief insistence and great insight. The present work is deeply indebted to him at this precise point.”

HOOFSTUK 6: DIE SENTRALITEIT VAN TYD IN JENSON SE TEOLOGIE

In die vorige hoofstuk (5) is die vraag van Jenson oor hoe mens die karakter van God kan beskryf ondersoek. Jenson se uitgangspunt was daarin dat die evangelie nie net vir ons vertel van die werk wat deur 'n God gedoen is nie, maar dat die evangelie self bepaal wie God is. Dit is binne hierdie denkraamwerk wat Jenson die leerstuk van God (oor die karakter van die Triniteit) en die evangelie bespreek het. Die vrae oor wie Jesus is, hoekom hy gesterf het en wat die gebeurtenis was van die opstanding, was dus almal relevante vrae. In Jenson se beantwoording van hierdie vrae was dit duidelik dat die verhouding tussen die evangelie en tyd 'n belangrike rol in sy teologie speel. Vir Jenson is die drie-enige God die God wat hom in tyd, deur die evangelie se gebeure, laat ken wie Hy is.

Die vrae oor die Triniteit se karakter is egter nog nie almal beantwoord nie. Die evangeliese gebeure laat spesifieke vrae, byvoorbeeld oor die een wees van God, na vore kom. Die manier waarop Jenson die betekenis van Jesus se opstanding beskryf, laat ook vrae ontstaan oor die kerk se plek in Jesus Christus en in die Triniteit. Jenson sluit dus sy hoofdeel oor die karakter van die Triniteit (in sy sistematiese teologie) af met 'n hoofstuk oor die wese van die een God en met 'n hoofstuk oor ons plek in God. In sy bespreking hieroor volg hy veral die denke van Gregorius van Nyssa en die van Karl Barth na. Aan die hand van hierdie twee teoloë wys hy op die belangrikheid van God as spesifiek Triniteit en op die historisiteit van God se wese. Weer eens kom die verhouding tussen tyd en God as 'n sentrale aspek van Jenson se teologie na vore.

In hierdie hoofstuk (6) van my studie word spesifiek gefokus op die sentraliteit van tyd in Jenson se teologie. Tot dusver het dit reeds duidelik geblyk hoe belangrike rol tyd in sy verstaan van die evangelie en die Triniteit speel. Daar is egter nog spesifieke vrae – veral oor die kerk se toekoms *in* God – wat onbeantwoord is en dit word nou bespreek.

In die eerste deel van hierdie hoofstuk sal gefokus word op die verhouding tussen die begrippe wese, tyd en teologie. Die vraag hier gaan oor die een wees van die Triniteit. In die tweede deel sal gekyk word na die feit dat God “ruim” is en tyd vir ons *in* Hom maak. Die vraag gaan dan oor ons plek in God. Laastens sal die verhouding tussen die konsepte *tyd en ruimte* in Jenson se teologie bespreek word.

Hierdie laaste punt val onder die tweede volume van Jenson se sistematiese teologie, *The Works of God* (1999). Hierin bespreek Jenson God se skeppingswerke – die aarde, die mens, die kerk. Wat opvallend hier is, is dat God se skepping deurgaans deel is van wie Hy is as die drie-enige God. Die vraag is dus nie meer net oor ons (as die kerk) se plek in God nie, maar oor die hele skepping se plek in God. Voordat hierdie vrae in meer detail bespreek word, word eers gekyk na hoe Jenson die een wese van God verstaan.

6.1 Wese, tyd en teologie

Jenson sê die vraag oor “wese” moet verstaan word as ’n spesifieke reaksie op ’n voorafgaande vraag, eintlik op ’n voorafgaande spirituele skok. Dít het plaasgevind deur die skrywe van Heidegger. Heidegger begin sy inleiding tot denke oor wese met die vraag: Waarom is daar hoegenaamd enige iets? Waarom nie net niks nie? Hierdie vraag wys, volgens Jenson, daarop dat dit kan gebeur dat die blote gegewendheid van dinge, wat onself insluit, ’n misterie kan word. Om te wees daal eenvoudig op ons neer. Dit is ’n neerdaal wat onself insluit en wat juis daarom dreig om ons te ontwyk. Vir Jenson is die vraag “Wat is dit om te wees?” dus verskillend van en voorafgaande aan die vraag, “Wat is wese?”

6.1.1 Om te wees en tyd

Die konsep van wese is onomwonde teologies.²⁸⁷ Dit is teologies én van die vroegste tye af baie nou verbonde aan 'n spesifieke verstaan van tyd. Jenson (ST1:208) wys hierop deur te kyk hoe byvoorbeeld Aristoteles wese en tyd verstaan het. Aristoteles verwoord die Griekse denkers se teologie (en die verhouding daarvan tot wese) soos volg: “Nor does change pertain in any way to what is beyond the outermost [heaven and its] motion, but unmoved and impassible, possessing the most noble and autonomous life, it is perfected aeon [*aion* = ‘duration’ or ‘span’].”²⁸⁸

Jenson sê die woord ‘aeon’ het inderdaad goddelike betekenis vir die antiekheid gehad. Hy verduidelik: die voltooiing (*telos*)²⁸⁹ wat die volle tyd van elke lewe omvat ... word die lewe se aeon genoem. Ook die voltooiing van die hele hemel, die voltooiing wat tyd as 'n geheel omvat en die heelal se oneindige verandering, word die aeon daarvan genoem ... 'n aeon sonder dood en goddelik. Vanuit hierdie voltooiing is wese en lewe afgelei na ander dinge.

Aristoteles los dit hier in sy bespreking oop of “wat agter is” dan een of baie is. In die Griekse teologie is die verskil tussen monoteïsme en politeïsme inderdaad onbelangrik. Wat “agter alles is,” is die tydlose *telos* van die oneindige temporele kosmos, die tydloos bereikte doel en perfeksie – of dit nou in dit self enkelvoud of meervoud is – dit omspan alle temporele spanwydtes. Hierdie “lewe” is bewegingloos, onverstoorsaar, uiters self-bevredigd en juis daarom goddelik. Die kosmos en alles daarin, lei sy “wese en lewe” af uit die feit dat die kosmos omvat word hierdeur.

²⁸⁷ Hierin sluit Jenson (ST1:208) aan by Heidegger wat sê: “Since the interpretation of being as idea, thinking the being of beings has been metaphysics; and metaphysics has been theology. Theology in this context, means the interpretation of the ‘cause’ of beings as God, and the location of being in this cause, that contains being in itself and derives it to others from itself, because it is the most beingful of the beings.”

²⁸⁸ Jenson (ST1:208) maak die aanhaling uit Aristoteles se, *On the Heaven*, en hy voeg op die punt by: “The translation of *aion* in this passage is difficult. The suggested equivalents would work nicely for sense. But they ruin the play on speculation about ‘aeons.’”

²⁸⁹ *Telos* word hier vertaal as voltooiing, maar dit sou ook vertaal kon word as vervoleindiging, doel of perfeksie.

Jenson sê dat vir die Grieke is die oorkruis paring van sinsnedes soos “sonder dood en goddelik” en “wese en lewe” noukeurig, want temporele lewe is die afgeleide van onsterflikheid, en temporele wese is die afgeleide van goddelikheid. Die woord wese staan hier vir die temporele afgeleide van goddelikheid. In die beslissende dele van Aristoteles se werk oor materie, is wese egter die goddelikheid of goddelikhede as sulks – dit is nie-veranderlike voltooiing self. Dus, beide binne en buite die kosmos, is wese gelyk aan goddelikheid. Jenson vra daarom: Waarom is die ekstra konsep “wese” dan nodig? Hierop antwoord hy en sê dat die Griekse religieuse denkers oor dinge wou praat wat nie goddelikhede is nie, maar wat tog “so bietjie” goddelik is. Hulle voorafgaande behoefte en besluit was dat om te wees, is om soos die gode te wees, of in elk geval ’n bietjie soos hulle. Dis waarmee hulle die vraag “wat is dit om te wees?” wou antwoord. Hulle antwoord die vraag dus uiteindelik in terme van sekere kwaliteite. Hulle gebruik van die term wese, sê Jenson, was om hierdie soort antwoord van hulle in terme van kwaliteite te fasiliteer. Die konsep van wese was dus ’n instrument vir die Grieke om aan te dring dat ons nie van ’n ander soort is as wat die gode is nie.

Hoe moet ons dan die vraag oor wat wese is antwoord? Jenson sê dit kan in die Griekse denkwêreld in drie stappe uiteengesit word:

Een. Wese is immuniteit teen tyd. Volgens Plato is dit wat kom en gaan (dit wat in tyd verganklik is) nooit werklik nie. Wese is primêr geallokeer in goddelikheid wat eenvoudig permanensie is, en dit is afgeleid geallokeer in ander wesens. In die wesens se verhouding tot suiwer goddelikheid, kan hulle minder of meer blywend wees.

Twee. Aristoteles en Plato redeneer dat goddelikheid werklik is en daarom “vorm” (*eidos*) is. ’n Vorm is vir hulle die patroon wat gegewe is in wat ook al so gevorm “is.” Met ander woorde dit wat ook al vorm wanneer byvoorbeeld ’n menslike wese, ’n boom, of ’n god “is.” Verder is dit self ongeaffekteer deur die temporele prosesse van formasie. Wese is dus dít wat die verstand se behoefte aan absolute versekering – aan die transendering van tyd se verrassings – bevredig. Plato (*ST1:210*) sê daarom dat die filosoof se liefde

gerig is op “kennis wat ... wese wat ewiglik is en nie swaai tussen generasie en verval nie ... openbaar.” Wese is dus ’n soort *kenbaarheid* wat in ’n mindere of meerdere mate ons moet beveilig teen die koms van die onbekende toekoms.

Drie. *Eidos* is die *vorm* wat die verstand se oë *sien*.²⁹⁰ Wesens is ten volle betroubare objekte van kennis, net in die mate wat die objekte verskyn in die hede van die bewussyn, sonder enige verwysing na die verlede of toekoms daarvan – met ander woorde net as objekte wat tot sig in ruimte verskyn. Jenson sê hieroor dat daar ook ’n ander leerstuk kon gewees het, een wat byvoorbeeld wese interpreteer deur *hoor* in plaas van *sien*.

6.1.2 God se wese en tyd

Hierdie konsep van wese soos die Grieke dit verstaan het, was problematies vir die Christelike teologie. Jenson sê dat daar tot dusver duidelik gesê is dat die ewigheid van die Bybelse God nie immuniteit teen tyd is nie. Hierdie (eerste punt van die Griekse verstaan van wese) is die mees fundamentele uitdaging van die Griekse metafisika aan die Christendom. ’n Meer algemene uitdaging is dat die Bybelse God nie die objek van kennis kan wees wat ons beveilig teen historiese gebeurlikhede nie (soos wat die tweede punt van die Griekse verstaan van wese dit vereis nie). Ons ken God nie só dat ons daardeur onself beveilig teen sy toekoms nie – God is altyd vry teenoor ons. Die Christelike tradisie verwoord dit as God se *verskuldheid* (hiddenness) en dring voortdurend daarop aan.

Tog, sê Jenson, as die vraag gevra word oor God se wese, en van watter soort dit is, het Christene hierop gereageer sonder om die fundamentele uitdagings aan te spreek. Sodoende het hulle in hulle teologie met die konsep “wese” verstrengel geraak. Dit het op drie maniere gebeur.

²⁹⁰. Jenson (ST1:210) verwys hieroor na Heidegger se *Platons*, en dit gaan hier oor die proses “from sight to knowledge,” wat die Griekse teoloë se algemene opvatting was.

Die eerste was deur die aanvaarding van die konsep wese soos wat dit aangebied is deur die Grieke en die toepassing daarvan op God, maar daar is probeer om God van die implikasies van die toepassing daarvan los te maak. Dit was die manier waarop die Oosterse teologie te werk gegaan het. Sodra begrippe soos essensie of *ousia* God se vryheid bedreig het, is gereageer deur God “bo” dit te plaas.

Die tweede was om die konsep wese, soos aangebied deur die Grieke, te aanvaar maar dan glad nie toe te laat dat dit toegepas word op God nie. Daar kan dus net in reaksie op hierdie konsep gesê word dat God “nie-wese” is. Jenson sê hierdie skuif is in die laat moderne Westerse teologie onder die invloed van Martin Heidegger gemaak. As die begrip wese daar is, moet daar ook iets soos “nie-wese” wees. Binne die moderne tradisie (van Nietzsche en Heidegger) word nie-wese opgeroep as blote negatiewiteit – dit is *geweld* op dit wat is (violence upon what is).

’n Derde opsie was om die konsep wese nie te aanvaar soos wat dit aangebied word deur die Grieke nie. Wese moet dus herinterpreteer word om die evangelie te akkommodeer en om sodoende te kan sê wat dit beteken vir God om te wees. Dit is waarvoor Jenson in navolging van Thomas Aquinas kies.²⁹¹ Jenson wys daarop dat in Aristoteles se leerstuk van wese, is die wese van wesens wat nie goddelik is nie, saamgestel uit “vorm en materie.” Vorm het materie nodig om gegewe te kan wees. Meer edele vorme het egter nie materie nodig nie en is daarom goddelik. Thomas gooi die leerstuk omver en leer dat vorm se klaarkom sonder materie, nie ’n waarborg is dat dit gegewe is nie en daarom kwalifiseer dit nie as goddelik nie. Vir Thomas is hierdie vorme sonder materie dus steeds kreature – byvoorbeeld engele.

Thomas het ook ’n tweede kritiek op die samestelling van die konsep wese van Aristoteles gehad. Thomas neem vorm, saam met die noodsaaklikheid vir

²⁹¹ Dit is voor die hand liggend hoekom Jenson hiervoor kies, want die eerste opsie om God bo tyd te plaas is vir hom onaanvaarbaar en die tweede opsie wat lei tot ’n verval in nihilisme (met ’n God wat ’n nie-wese is), is ook nie vir hom aanvaarbaar nie. Jenson se teologie was nog altyd gekenmerk deur juis (1) sy stryd teen die nihilisme en (2) sy volharding daarvan dat God in tyd aan ons verbind is.

gegewendheid in materie (wat deel is van sekere vorme), en noem dit saam “essensie.” Dan leer hy dat wese onderskeibaar is van essensie, selfs in die gevalle van die “aparte” vorme wat Aristoteles se samestelling van wese nie bevat nie. Thomas stel dus ’n “wese” daar wat nie self vorm is nie, maar wat alle vorme mag of nie mag hê nie. Vir hom is wese die werklikheid van essensie. Met ander woorde, *wat* iets is, in dit self, is net wat dit *mag* wees.

Oor God se wese sê Thomas dan dat dit die verskil tussen God en alle ander dinge is: dat God se “essensie self sy wese” is. Die samestelling van vorm en materie geld nie vir God nie. Die samestelling van essensie en bestaan, geld ook nie vir God nie. Hy benodig geen voorafgaande iets waarin hy gegewe hoef te wees nie, en hy benodig geen aktualisering van sy goddelikheid nie.

Jenson sê hieroor dat die verskil tussen essensie en wese, of essensie en bestaan, en hulle identiteit in God, een van die kragtigste idees in die intellektuele geskiedenis is. Wat duidelik is vir Thomas, is dat mense en engele en bome en abstrakte idees almal werklik is, en tog het hulle hul wese van iets agter hulle. Dit is wat dit beteken om ’n kreatuur te wees. Maar God is nie ’n kreatuur nie en daarom is sy essensie en sy bestaan dieselfde.

As mens hierdie siening van Thomas anders om stel, skep dit vrae. God is sy eie essensie. God is sy eie bestaan of wese. Daarom is sy bestaan sy essensie. Konstitueer sy bestaan as sulks sy essensie? Thomas redeneer so. Maar, vra Jenson, wat is die blote handeling van bestaan? Hierop moet Thomas se “handeling van wese,” volgens Jenson, spesifiek deur God se drie-enigheid gestel word.²⁹² Dit is die taak wat Jenson dan vir homself opneem en hy fokus dus spesifiek op die Triniteit se wese.

6.1.3 Die Triniteit se wese

In sy ondersoek na die Triniteit se wese, begin Jenson met die vraag: waar in die struktuur van die leerstuk van die Triniteit kan mens praat van God se

²⁹² Dit is telkens op kritiese punte in sy teologiese besprekings (soos hier) wat Jenson ’n trinitariese “skuif” maak en só nuwe moontlikhede uitlig oor die teologiese konsepte en probleme.

wese? Hierop antwoord hy dat dit op geen plek is nie. Daarom vra hy eerder: wat is dit vir die drie-enige God om “te wees”? Hierop sê hy vind mens verskeie antwoorde, maar nie die soort antwoorde wat “wese” verstaan as ewigdurend, as versekerend en as ’n spirituele sigbaarheid (soos die Grieke dit definieer en verstaan) nie. Jenson maak sy eie drie voorstelle oor wat dit vir die drie-enige God is “om te wees.”

Een. Hy begin by Gregorius van Nyssa wie se referent vir alle taal soos “God” of “die een God” die gemeenskaplike lewe van die Vader, Seun en Gees, is. Die goddelikheid is gesetel in drie-enige persoonlike, gemeenskaplike lewe. Hierdie wese van God is nie ’n iets nie, maar ’n voortgang, ’n voortvloeiende tasbare gebeurtenis. Thomas sluit hierby aan en sê dat die wese van God nie iets is wat geaktualiseer word nie, maar die gebeurtenis van aktualisering.²⁹³

Twee. Dit is Vader, Seun en Gees wat hierdie lewe leef. Daar is ’n hipostatiese wese van God wat onderskei moet word van sy handeling van wese, as voorafgaande van hulle wat die handeling doen. Dat die Vader die Vader is, of dat die Seun die Seun is, of dat die Gees die Gees is, is anders as en voorafgaande tot die feit dat God is. ’n Wese van God wat byvoorbeeld glad nie bedink is deur die heidense antiekheid nie, is dat die Vader die Seun verwek en die Seun die Vader vereer en die Gees beide bevry.

Drie. Dit is nie nodig om ’n goddelike “natuur” of ousia te veronderstel nie. Daar moet wat genoem kan word *goddelikheid* wees deur die gegewendheid waarvan die drie-enige lewe God is, en nie deur iets anders nie.

Goddelikheid wat oneindigheid is en niks anders nie, kan net oneindigheid as sulks wees. Selfs sulke oneindigheid moet egter die oneindigheid *van* iets wees. In die drie-enige skema kan dit net wees wat “God” kies in die gemeenskaplike handeling van Vader, Seun en Gees. Jenson sê dat dít wat

²⁹³ Jenson sluit vroeg in sy teologie reeds aan by hierdie verstaan van God as gebeurtenis en hy (Jenson 1982:179) sê byvoorbeeld in sy boek, *The Triune Identity* (1982), oor God as ’n gebeurtenis: “I must note that the intent to interpret God’s reality as event is by no means original with me. In fact it is endemic in contemporary theology. Two major projects of twentieth-century theology have been largely devoted to carrying it out: that of Karl Barth’s *Church Dogmatics* and that of ‘process’ theology.”

Vader, Seun en Gees van mekaar deel om die drie identiteite van God te wees, en dit wat hulle gemeenskaplike aksie as God karakteriseer, *onbeperktheid* is. Dit beteken dat wat tussen hulle gebeur aanvaar geen grense nie. As ons die drie-enige handeling byvoorbeeld liefde noem, dan moet ons sê: die Vader se liefde kan wat ook al die Gees bring, omhels; die Seun se liefde kan verdra wat ook al die Vader hom stuur om te doen; die Gees se kreatiwiteit van liefde is onuitputbaar. Juis só is hierdie liefde God en nie 'n kreatuur nie.²⁹⁴

Die oneindigheid van die drie-enige God het egter volgens Jenson met 'n unieke *onbeperktheid* te make. Die enigste oneindigheid wat die Griekse teologie kon begryp (en waardeur hulle in die proses God so verklein het), was 'n oneindigheid wat gevisioeneer is met die analogie van ruimte. Hulle verstaan 'n oneindige iets, uiteindelik as niks, want dit sal totaal en al verstrooid wees. Daarteenoor, volgens Gregorius, is die oneindigheid wat God se goddelikheid is, *temporele* oneindigheid.²⁹⁵ God is nie oneindig omdat hy oneindiglik uitstrek (verstrooid is) nie, maar omdat geen temporele aktiwiteit kan by bly by die aktiwiteit wat hy is nie. Gregorius (*ST1:216*) sê: “The transcendent and blessed Life has neither interior nor exterior measure; no temporal process can keep pace with it.”

Jenson wys op 'n fyn, maar belangrike verskil hier. Aristoteles het geredeneer dat iets oneindig is, omdat dit geen grense het nie. Gregorius (*ST1:216*) weer, sê God is oneindig omdat hy alle grense oorkom: “God is oneindig oor die verlede en oneindig oor die toekoms ...” Gregorius sê die Ariane het onkrities

²⁹⁴ In 'n essay van Colin Gunton, “The Relevance of the ‘Eternal’ Trinity,” skryf hy oor die liefde wat God is in sy trinitariese verhoudinge. Hierin sluit Gunton (Gunton 2005:70-71) by Jenson aan: “Thus, whether or not we put it precisely in the way that Jenson does, we might say that divine freedom is that which consists at once in the Father’s breathing of the Spirit through the Son, and the Spirit’s reciprocal perfecting of the love which God is through the Son? On such an account, freedom is indeed a function of that holy love, of that love which is the essence of God.” Gunton (2005:71) kom dan tot die gevolgtrekking: “God’s freedom is a form of unconstrained and yet determined action which is determined because personally shaped by the relations of Father, Son and Spirit, and yet unconstrained because it is a form of love.”

²⁹⁵ Hierdie term van “temporal infinity” word deur Jenson oorgeneem van Gregorius van Nyssa en dit speel 'n groot rol in Jenson se verdere beskrywing van die verhouding tussen die Triniteit en tyd. Dit is spesifiek oor hierdie konsep wat Pannenberg ook kritiek lewer op Jenson in sy essay, “Eternity, Time, and the Trinitarian God.” Pannenberg (2000:62-70) sê kortliks dat dit nie genoeg is van Jenson om te sê dat “God’s deity is temporal infinity” nie en dat dit nodig is om eerder weer na bruikbare formuleringe van Augustinus te kyk.

die denke van die Grieke hieroor aangeneem en daarom het hulle geweier om die *Logos* God te noem. Hulle rede hiervoor was die feit dat die Logos “die dade van liefde aan die mensdom bewerk” en dat Hy daardeur handel en ly. So raak Hy begrens deur tydelike gebeure en verloor Hy sy goddelikheid. Maar vir Gregorius is dit juis hierdie aktiwiteit wat die Logos kwalifiseer om God te wees, want God kan selfs hierdie grens (van die Grieke) oorkom dat Hy nie begrens kan word nie. Jenson sê dat die Ariane se siening dat God immuun is teen tyd, vir God bloot “onaktief” maak. Só, kan mens dan redeneer, verloor God ook sy goddelikheid.

Daar is nog ’n perspektief van Gregorius oor God en tyd, waarby Jenson baie sterk aanklank vind. Gregorius sê dat die goddelike oneindigheid bepaal word deur toekomstigheid. Dit is die pool van tyd waardeur die goddelike oneindigheid tyd is. Weer eens het die Ariane hierin gefouteer, sê Jenson (ST1:216), want hulle “define God’s being by its having no beginning, rather by its having no end ... If they must divide eternity, let them reverse their doctrine and find the mark of deity in endless futurity ...; let them guide their thinking by what is to come and is real in hope rather than by what is past and old.”

Die Ariane het hierin aangesluit by Aristoteles en Plato se verstaan van goddelikheid wat die “stilheid” is waarna bewegende dinge verlang. Die wese van Gregorius se God, is hierteenoor dat hy dinge aan die beweeg hou. Om God te wees, is om altyd oop te wees vir die toekoms en om altyd ’n toekoms te open. Hierby sluit Jenson dan aan in sy bespreking oor God se ewigheid.

6.1.4 God se ewigheid

Die manier waarop Gregorius die ewigheid verwoord, is die soort ewigheid wat vir Jenson toepaslik is vir die God van die evangelie – vir die drie-enige God. ’n Godsdienst, het Jenson reeds gesê, is die kultivering van ’n soort ewigheid. Oor enige veronderstelde god moet ons dus eers vra: hoe is die god ewiglik? Hierdie vraag kan nou gevra word, en in meer detail geantwoord word, oor spesifiek die drie-enige God.

Jenson begin sy antwoord deur te verwys na Karl Barth, wat baie hieroor geskryf het. Barth beskryf die spesifieke “ewigheid van die drie-enige God” as “suiwer durasie” (*reine Dauer*). Dat hierdie durasie “suiwer” is, beteken vir Barth dat dit nie verbreek is nie, met ander woorde dat niks God ontglip deur terug te gaan na die verlede of dat dit nog nie gekom het van die toekoms nie. Vir hom is die wese in wie se durasie begin, opvolging en end nie uitmekaar val nie, ewiglik. Wat die ewige van tyd onderskei, is dat daar tussen bron beweging en doel, geen konflik is nie, maar net vrede. Hulle word nie onderskei nie, want in ewigheid is daar nie sulke onderskeidings nie.

Jenson sluit aan by Barth hieroor, maar stel dit dat die Bybelse God se ewigheid sy *temporele oneindigheid* is. Enige ewigheid is 'n sekere transendering van temporele limiete, maar die Bybelse God se ewigheid is nie eenvoudig kontradiksie van tyd nie. Wat Hy transendeer is nie die hê van beginpunte en doelwitte en die versoening daarvan nie, maar die persoonlike beperkinge om dit te kan hê. Wat Hy transendeer is enige beperking wat gestel word op wat Hy kan wees deur wat was, behalwe die beperking van Sy persoonlike self-identiteit, én enige beperking wat gestel word op Sy handeling deur die beskikbaarheid van tyd. Die ware God is nie ewiglik omdat Hy nie tyd het nie (tydloos is nie), maar omdat Hy *tyd neem*.

Jenson volg vir Gregorius van Nyssa²⁹⁶ in sy denke hieroor en ontleen ook in 'n groot mate die term “temporal infinity” van hom. Reeds in sy vroeë boek, *The Triune Identity* (1982), formuleer Jenson sy denke hieroor en dit word ook so herhaal in sy sistematiese teologie (*ST1*:216-217). Omdat dit so belangrike begrip is vir hierdie studie se doeleindes, is dit nodig om Jenson (1982:165) se eie formuleringe hieroor aan te haal: “As my language has already been driven by the logic of the case to show, the infinity that is, according to Gregory, God’s *ousia*, is *temporal* infinity. God is not infinite because he timelessly *extends* to all reality, but because time cannot exhaust or keep up with his activity: ‘The transcendent and blessed Life has neither interior measure nor

²⁹⁶ Jenson (1994:20) beskryf Gregorius van Nyssa as sy teologiese held. Interessant genoeg volg die Amerikaanse teoloog Jonathan Edwards volgende op sy lysie en nie byvoorbeeld Karl Barth nie.

compass, for no temporal extension can keep pace with it.' In the Hellenic tradition, that something was 'infinite' meant that it *lacks* definition. Gregory's God, on the contrary, is infinite in that he *overcomes* all definitions, in that he has irresistible Possibility: 'The uncreated nature differs greatly from the created. That is limited; this has no limits. That is bounded by appropriate... measures; this is measured only by limitlessness... [and so] evades every quantitative concept, by which one could bring the mind to bear... In created life we can find beginning and end; but the Blessedness beyond creation accepts neither beginning nor end.'"

Vir Jenson is daar tog iets wat Barth nie gesê het nie, wat Jenson voel juis met beklemtoning gestel moet word. Dit is dat die eenvoudige aanwesig wees van bron en doel in God, nie sy ewigheid 'n "durasie", 'n *temporele* oneindigheid, maak nie. Hy is *temporeel* oneindig omdat "bron" en "doel" teenwoordig *én* asimmetries in Hom is. Die rede hiervoor, sê Jenson, is omdat God fundamenteel toekoms vir Homself is en slegs op grond daarvan verlede en hede vir Homself is. Dit is daarin dat hy Gees is, dat die ware God die tydloosheid van blote vorm of blote bewussyn, voorkom. Daarom kan die ontkennings-woordpare en bevestigings-woordpare soos die volgende saam gebruik word: God is nie *ewiglik* daarin dat Hy onversetlik bly soos Hy begin het nie, maar dat Hy altyd kreatief open tot wat hy sal wees; nie in dat Hy vashou nie, maar dat Hy gee en ontvang; nie in dat Hy volkome volhard nie, maar in dat Hy volkome antisipeer.²⁹⁷

'n Verdere manier om na die Bybelse God se *ewigheid* te kyk, is om na die Ou Testament te kyk, sê Jenson. Hy sê dat mens 'n opsommende interpretasie van die drie-enige God se ewigheid in die Ou Testament vind. Dit is dat die ewigheid van Israel se God, sy *getrouheid* is. God is nie ewiglik daarin dat Hy

²⁹⁷ Die sterk eskatologiese klem van Jenson se teologie word dus begrond in sy verstaan van die wese, die innerlike drie-enige dinamiek, van God self. Jenson (1982:165) skryf hieroor in reaksie op die Hellenisme en (weer) in aansluiting by Gregorius van Nyssa: "Hellenic deity is eternal in that in it circling time has its motionless centre: Gregory's God is eternal in that he envelops time, is ahead of and so before it. The Greek's God stands still, so that we may ground moving things in him; Gregory's God keep things moving. And Gregory is clear about the contrast; he mocks the Arians for ranking the Logos, who 'works the deeds of philanthropy,' below their 'Unbegotten,' whose Hellenic perfection merely makes him in Gregory's view 'inactive.' Moreover, as Gregory's language of life and motion already shows, it is by time's proper reality as futurity that he interprets God's infinity."

Hom beskerm teen tyd nie, maar in die feit dat Hy getrou is aan Sy verbintenisse binne tyd. Dit is Sy verhaal van Homself en met Israel. By die groot draaipunt in hierdie verhaal, is Israel se God ewiglik daarin dat Hy getrou is tot in die dood, en dan daarna weer getrou.

Jenson konkludeer met sy oënskynlik teenstrydige stelling: God se ewigheid is Sy *temporele oneindigheid*. Die vraag is egter of mens binne hierdie omskrywing dan nog kan praat van God se eie “tyd”? Hierop antwoord Jenson en sê dat die lewe van God gekonstitueer is in ’n struktuur van verhoudings wie se eie referente ’n narratief is. Hierdie narratiewe struktuur is begrens deur ’n verskil tussen waarvandaan en waarheen, wat mens nie anders kan noem as “verlede” en “toekoms” nie – en dit is kongruent met die verskil tussen Vader en Gees. Hierdie verskil is nie relatief nie en daarom ook nie meetbaar nie. Niks in God gaan terug in die verlede of kom van die toekoms nie. Maar die verskil is ook absoluut: die pyl van God se ewigheid, soos die pyl van oorsaaklike tyd, draai nie om nie. Waarvandaan en waarheen in God, is nie soos links en regs of op en af op ’n kaart nie, maar is soos voor en na in ’n narratief. Die vraag is dus in ’n sekere mate ’n keuse van linguistiek. As ons praat van die drie-enige God se ewigheid as sy “tyd”, dan sal ons ons taal oor geskape tyd moet aanpas om dit te volg. As ons die teenoorgestelde kies, sal ons voortdurend ’n behoefte hê daaraan om die ware God se ewigheid te omskryf.²⁹⁸

6.1.5 Die Triniteit se tyd

Jenson is nou by magte om sy kreatiewe voorstel te maak oor die Triniteit se unieke ewigheid en tyd. Hy sê dat die konsep van ewigheid wat van toepassing is op die drie-enige God, self ’n trinitariese konsep is. God is ewiglik of oneindig, in die sin wat dit by Hom pas. Met ander woorde *omdat* Hy drie-enig is moet sy soort ewigheid ook drie-enig wees. Daarom sê Jenson moet

²⁹⁸ Dit is in formuleringe soos hierdie dat Jenson se verstaan van teologie as grammatika, as ’n narratiewe onderneming, waarin sy trinitariese sensitiviteit en sy beskouing van die verhouding tussen tyd en Triniteit, baie duidelik alles saam na vore kom en ’n eenheid vorm. Dit is ook duidelik dat Jenson die konsep *reine Dauer* van Barth aanvaar, maar dat hy dit dan krities uitbrei. Hy doen dit om op so manier getrou te bly aan die narratiewe van die evangelie en om ruimte te laat vir sy eskatologiese en ekklesiologiese doelwitte.

gelet word op die konneksies tussen die pole van tyd en die gemeenskaplike drie-enige rolle van die Vader, Seun en Gees. Hy beskryf dit soos volg en sê: die Vader is die waarvandaan van God se lewe; die Gees is die waarheen van God se lewe; en die Seun is daardie lewe se skynbare (specious) hede. As waarvandaan en waarheen nie uitmekaar val in God se lewe nie (dat Sy durasie nie verbreek word nie), is dit omdat oorsprong en doel onbuigbaar versoen is in die handeling en lyding van die Seun.

Hiermee verwoord Jenson 'n verstaan van God se ewigheid wat terselfdertyd baie verhelderend is, maar wat ook problematies kan wees. Hieroor word in die slothoofstuk (7) van hierdie studie meer uitgebrei.

Jenson pas hierdie verstaan van die Triniteit se “drie-enige ewigheid” toe deur oor die dood na te dink. Hy sê oor die dood dat dit tyd se uiterste handeling is. Normale gode transendeer die dood deur immuniteit teen dit of deur identies daarmee te wees. Die drie-enige God transendeer egter die dood deur daaroor te triomfeer – deur die Seun se sterwe en die Vader wat Hom opwek. Dus is die manier waarop die waarvandaan en waarheen van die goddelike lewe een is (die manier waarop die drie-enige God ewiglik is), deur die gebeure van Jesus se dood en opstanding. Elkeen van die drie persone van die Triniteit se persoonlikhede (en tydsaspekte) kan in hierdie konteks oordink word. Die Gees is God se kom na ons vanaf die laaste toekoms. Die temporele oneindigheid strek nie net verder en verder nie, dit sirkel ook nie om en om nie. Nee, die drie-enige God se oneindigheid is die Gees van iemand, en in hierdie konteks is dit van Jesus. Soos die Gees die Gees is wat op die Seun rus, is ewigheid die onuitputbaarheid van die Seun se lewe. Die Vader bedoel homself in die Seun en bedoel alle ander dinge op die manier waarop hy die Seun bestem. Goddelike oneindigheid is, in hierdie laaste stap, die oneindigheid van hierdie bedoeling, naamlik van 'n spesifieke liefdevolle bewussyn.²⁹⁹

²⁹⁹ Jenson sê bewussyn is as sulks oneindig. Alle pogings om dit te beskryf as 'n eienskap van vorm, gegewe in materie of nie, misluk. Oor die drie-eenheid se bewussyn skryf hy (ST1:220): “The Ego as which the Father finds himself is the Son. But the Son exists not at all for himself and altogether for those for whom the Father intends him. Thus the Father's preoccupation with the Son, Jesus' intrusion into the outward flight of the Father's consciousness, does not

Hierdie gedagtelyk word deur Jenson soos volg opgesom: die temporele oneindigheid wat voor ons open en só ons omvat/insluit as die drie-enige God se ewigheid, is die onuitputbaarheid van een gebeurtenis. Daardie gebeurtenis is die toe-eiening van alle ander gebeure deur die liefde aktueel as Jesus van Nasaret.

6.1.6 Die wese van die een God

Die vraag waarmee ons aanvanklik hierdie deel oor God se karakter begin het, was: Watter soort wese het God as die een God? Met sy uiteensetting van die begrippe wese en ewigheid afgehandel, kan Jenson nou hierdie vraag antwoord en hy doen dit deur vier punte te noem.

Een. Die een God is 'n *gebeurtenis*. Geskiedenis kom nie net voor in Hom nie, maar dit kom voor as Sy wese. Jenson sê die verwerping van Mediterreense antiekheid se teenoorstaande konstruksie hier (van 'n stilpunt teenoor beweging), is eie aan die postmoderne teologie. Peter Brunner (ST1:221) sê byvoorbeeld: "... we must abandon ... all pictures of God that by antiquity's modes of thought read into God a fixed perfection ..." en Karl Barth (ST1:221) stel dit: "God se goddelikheid, in die diepste dieptes daarvan, bestaan daarin ... dat dit 'n gebeurtenis is." Vir Barth is die spesifieke gebeurtenis dan die kruisiging en opstanding.

Jenson sê gebeurtenisse gebeur natuurlik met *iets*. Die gebeurtenis van God gebeur eerstens met die drie-enige persone. Die fundamentele stelling oor

restrict the Father's consciousness but is rather his consciousness's opening to universal scope."

Hierin wyk Jenson af van sy vroeëre ietwat teenstrydige analise hieroor in sy boek van 1982, *The Triune Identity*, (spesifiek bladsye 173-176). In Jenson se latere boek *On thinking the Human. Resolutions of difficult notions* (2003), stel hy (Jenson 2003a:26-27) sy siening egter baie duidelik: "The triune God's consciousness is indeed a focus, but not by reducing to a mere point of timelessness or vanishing to infinity. Rather, God as Father, Son, and Spirit is a life, indeed a communal life with history." Hy gaan voort en sê: "By a necessary extension of classical doctrine, the Son and the Father have their *purpose* by and in the Spirit; there is something like a proceeding *to* God as his own and our final goal. Thus the mutual triune life is itself perspectival: it has an end to which all is gathered and a beginning from which all proceeds, and both – again by classical doctrine – are the same God. God's consciousness is focused – to be consciousness at all – in that each of Father, Son and Spirit has *dramatic location* in a communion with the other two that is itself perspectival."

God se wese is daarom: God is wat gebeur tussen Jesus en sy Vader in hulle Gees. Maar ons kan ook sê: God is wat gebeur met Jesus en die wêreld.

Twee. Die een God is 'n *persoon*. Die vraag is nou: hoe kan 'n gebeurtenis 'n persoon wees? Hierop kom Jenson se antwoord dat die lewe van enige persoon beide een gebeurtenis en baie gebeurtenisse is. Om my hele lewe as geheel te begryp, sê Jenson, moet ek die gemeenskaplike koherensie van al die gebeure in my lewe begryp. Maar in die daaglikse lewe word my lewe bedreig deur absurditeite; deur die disintegrasie van my lewe in blote doellose opeenvolging van afsonderlike gebeure. Met God werk dit anders. As drie-enige God, is God waarlik getrou aan Homself, sodat al Sy handelinge koherensie vorm om die een handeling te wees wie Hy persoonlik is. Dat ons God as persoonlik sien is juis belangrik vir ons religieuse lewe, sê Jenson. As persoon verander Hy Sy besluite, reageer Hy op dinge – is Hy iemand vir wie ons onbeskaamd smekend in gebed kan nader.

Drie. Die een God is 'n *besluit*. Hier, sê Jenson, kan slegs genoem word dat “God is 'n besluit,” die logiese produk is van “God is 'n gebeurtenis” en “God is 'n persoon.”

Vier. Die een God is 'n *gesprek*. Jenson sê taal is die moontlikheid van historiese wese; die woord as aanspreek en reaksie is die aktualiteit van taal. As God se wese histories is, dan moet juis sulke aanspreek en reaksie die aktualiteit van sy wese wees. Volgens Johannes, is die Logos terselfdertyd met God en God: die Woord is beide gesprek deur en tot God, en dit is die God wat spreek en hoor. Ook hierdie punt het vir ons religieuse waarde, sê Jenson, want die Christelike ewigheid is nie stilte nie, maar 'n diskoers. Spirituele vooruitgang in die evangelie vind dus nie plaas deur die wegdoen van spraak nie, maar daarin.

Laastens, sê Jenson, kan dit voorkom of 'n weglating hier plaasgevind het, want in hierdie sisteem is daar geen aparte leerstuk van God se “kenmerke” nie. Dis nie 'n fout nie. Fundamenteel is die predikate wat ons aan God toedig

dit wat die spreek van die evangelie vereis. Die goddelike predikate wat in Jenson se teologie voorkom, word juis in daardie sin gebruik.

6.2 Die kenbaarheid van God

Daar is een aspek van die konsep van wese wat nog nie deur Jenson bespreek nie en dit is: om wese te hê is om kenbaar te wees.³⁰⁰ Die vraag is hoe is dit moontlik dat God se wese kenbaar is vir kreature? Die fatale fout wat hier gemaak word, volgens Jenson, is om aan God te dink as een ding en kreature as 'n ander. Die taal van die Mediterreense antiekheid het wel die grense tussen God en kreature vervaag deur te sê God is nie finaal anders nie, maar die probleem is hier dat die verhouding tussen ons (kreature) en God dikwels so beskryf is asof God monadies en nie drie-enig is nie. Dit is dan vir Jenson juis in God se drie-enig wees waarin sy wese kenbaar is vir ons.

Jenson sê daar is ook 'n ander kompleksiteit: God se kenbaarheid kan nie verstaan word in isolasie van ander maniere waarop wese oop is vir deelname nie. Wese is waarheid; om te wees is om kenbaar te wees. Middeleeuse denkers sê dat 'n konsep wat hierdie verhouding tot die konsep wese het, was “omruilbaar” met dit. Hulle noem dit 'n transendentale konsep en lys vier

³⁰⁰ Jenson (ST1:224) sê oor wese en kenbaarheid: “There is one determination that cannot be eliminated from the concept of being without so far stretching the concept that its retention would be empty: to have being is to be knowable.” Jenson argumenteer dat Westerlinge wat aan God “wese” toegedig het, geneig was om te leer dat God intrinsiek kenbaar is – selfs al word hierdie stelling baie sterk gekwalifiseer wat betref wie Hom ken. Hierteenoor het die Ortodokse denkers wat gesê God is verhewe bo wese, geleer dat God verhewe is bo kenbaarheid, maar tog nie onbekend is nie. Jenson sê hy kies op hierdie punt die Westerse uitgangspunt en ken wese aan God toe en daardeur ook kenbaarheid aan Hom toe.

Hierdie soort vrae oor God se wese en sy kenbaarheid is vroeg in Jenson se lewe reeds vir hom belangrik gewees en in sy boek van 1968, *The Knowledge of Things Hoped For*, skryf hy breedvoerig hieroor. Williams maak in sy essay “The Parlemt of Foules and the Communion of Saints,” 'n insiggewende opmerking oor hoe Jenson se denke verander het van sy *Knowledge of Things Hoped For* tot sy *Systematic Theology* om meer by Thomas Aquinas aan te sluit. Hy (Williams 2000:197-198) sê: “By the time Jenson arrives at the doctrine of creation proper, in volume II, he has found it necessary to deploy the distinction in conjunction with another insight indispensable to Aquinas’s theology: his doctrine of analogy. Both the identity of essence and existence and analogy are items of Thomism Jenson dealt with previously; while he has consistently held the first in high regard, the second is arguably presented in the *Systematic Theology* in a more positive light than in *The Knowledge of Things Hoped For*, and the shift confirms the general trend toward Thomism.”

daarvan: eenheid, waarheid, goedheid en skoonheid. Wat ook al is, moet dus een van hierdie wees, maar nie in isolasie van mekaar nie.³⁰¹

Volgens Jenson is hierdie tradisie voortgesit en word dit ook sigbaar in moderniteit se “draai na die subjek” wat deur Kant begin is. Kant verdeel die subjektiwiteit in drie – kognisie, morele rede en estetiese oordeel – en dit word verenig by die transendentale eenheid van bewuste waarneming, die fokuspunt van bewussyn. Jenson volg hierdie tradisie en bedink daarom God se kenbaarheid, liefdevolheid en genieting, as aspekte van God se een wese in sy oopheid tot deelname. Hierdie openheid moet op ’n trinitariese manier verstaan word, sê Jenson. Die hoofproposisie is dan: God is waarheid, goedheid en skoonheid omdat, en net omdat, kennis, liefde en genieting werklik voorkom in die drie-enige lewe. God se waarheid, goedheid en skoonheid is sy kenbaarheid en liefdevolheid en genieting, omdat die drie-enige lewe oop maak vir ander as die drie wie God is.³⁰²

Jenson sê dat indien die inbring van ander persone in die drie-enige lewe só plaasvind dat hulle “vergoddelik” word en die aantal persone meer word wie se lewe dit is – as dit bygevoeg word tot die identiteite van God – dan kan God hulle nie akkommodeer sonder om Homself te ontdoen nie. Daarom word die een wat in hierdie lewe kom, nie ’n goddelike identiteit nie. Maar God kan inderdaad, as Hy dit so kies, ander persone akkommodeer in Sy lewe, sonder om daardeur Sy goddelike lewe te versteur. God is, om dit sterk te stel, *ruim* (roomy). Jenson sê ruimheid is deel van God se goddelike kenmerke. Hy kan, as hy dit so verkies, Homself van ander onderskei nie deur ander uit te sluit nie, maar deur hulle in te sluit.³⁰³

³⁰¹ David Hart (2003:154) stel dit mooi: “In the story the church tells concerning God and his creatures, beauty and infinity both are narrated as nowhere else, in such a way as to show how each belongs to the ‘grammar’ of the other, and how both belong to a common language of delight and peace.”

³⁰² Jenson (2003a:27) sê hieroor ook in sy boek, *On thinking the Human. Resolutions of difficult notions*, die volgende: “In the language of ‘spaces’ we have been using and that seems appropriate to the phenomenon of consciousness, if other focused consciousness than God occurs, it can only be by *inclusion* in the triune structure of God’s life.”

³⁰³ Jenson (1994:20) stel dit: “The difference between the average god and the triune God is that the latter has *room* in himself, and so has room in himself for others than himself if he so wills. As my next most honored theological hero after Gregory of Nyssa, Jonathan Edwards,

Hierdie stelling bring 'n mens by die leerstuk van die skepping. Of ons nou God se “suiwer durasie” sy ongeskape “tyd” wil noem of nie, Vader, Seun en Gees kan ruimte maak in Homself vir ander. Die ruimte wat Hy maak is ons geskape tyd. Die oop maak van daardie ruimte is die handeling van skepping. Jenson skryf hieroor in 'n essay, “Aspects of a Doctrine of Creation,” en sê (Jenson 1997a:24): “... for God to create is for him to open place in his triune life for others than the three whose mutual life he is. John of Damascus again: ‘God is... his own place.’ In that place, he makes room, and that act is the event of creation. This place in the triune life we call ‘time.’ That creation is above all the making of time for us, is of course again an ancient insight, most famously exemplified in Book XI of Augustine’s Confessions, where the passion to understand God’s creating turns out to have as its content the one question, ‘What is time?’ My answer: created time is room in God’s own life.”³⁰⁴

6.2.1 God gee Homself

God se wese is dus kenbaar omdat, en slegs omdat, Hy werklik kenbaar is. Die Weste en die Ooste het hieroor saamgestem: God word nie geken deur ons omdat Hy hanteerbaar is vir ons kognitiewe kragte nie. Hy is kenbaar omdat Hy aan ons gee wat ons nooit sal bereik nie: kennis oor Hom. Met ander woorde, Hy neem ons in sy eie kennis van Homself in – Hy sluit ons in. Die Ooste se Gregorius Palamas (*ST1:227*) stel dit: “The gift that transcends the mind’s natural cognitive capacity is union with God,” en die Weste se Thomas Aquinas stel dit: “the vision by which we will then see God in his essence, is the same as the vision by which God sees himself ...”

once put it with perfect ‘second naiveté,’ there is a sort of familial society in God, and it is God’s purpose to bring redeemed humankind into that family as the daughter in law.”

³⁰⁴ Gunton (1998:141) se reaksie op hierdie standpunt van Jenson is: “It is interesting that Jenson is using the idea of roominess of God – a spatial image – to generate an alternative to Augustine’s view of time.” Meer krities voeg hy (Gunton 1998:142) dan by: “That will not do, because an adequate theology of spaciousness of the created order will need to make more of the notion of creation as externalising.” Oor hierdie soort kritiek teen Jenson sal ek die slothoofstuk van hierdie studie meer sê.

Jenson brei hierop uit en sê ons ken God daarin dat die Woord van God wat God is (wat *homoousios* is met die Vader), werklik is net as *gesprek* met ons. In alle ware gemeenskaplike diskoers is daar 'n subjek en objek. Die vraag is nou: is God ons objek? Kan Hy 'n objek wees? Jenson sê hieroor God het 'n liggaam: gebore uit die maagd Maria en opgestaan in die kerk en haar sakramente. Dit is die waarheid van ons kennis oor God: God gee homself om ons objek te wees, en die objek wat Hy gee aan ons is niks anders nie as die objek soos wat Hy gegee is aan Homself.

Die kennis van God is deelname aan hierdie diskoers van spreking en luister wat in God plaasvind. Jenson vra egter of daar ook verskyning en sien van God moontlik is? Hy antwoord hierop dat as God kenbaar is, en as hierdie kennis nie sy subjekte ongedaan maak nie, dan word God gesien. Maar niemand kan inderdaad God sien en bly lewe nie. Tog het Jesus God gesien, gesterf en opgestaan. Ons sien van God is dus deur Jesus 'n eskatologiese sien. Thomas en Palamas stem saam dat ons God ken daarin dat Hy ons “agter” onself neem – hierdie “agter” is die agter van die koninkryk. Ons ken God slegs daarin dat ons, wat gesterf het saam met Christus maar nog nie opgewek is nie, die kennis deel wat deel is van die lewe van die Koninkryk, slegs soos wat ons in die kerk die diskoers van God en sy heiliges hoor.

Hierdie goddelike gesprek, sê Jenson, het gesaghebbende morele inhoud. Ons insluiting in die drie-enige diskoers is 'n inisiëring in die drie-enige harmonie, in God se geregtigheid. Om God te ken is dus om sy morele wil te ken. Hy leef met ons sodat ons met Hom kan lewe, sodat ons die lewe sal dien en nie die dood nie. Die karakter van die *torah* is daarom een van seën, goedheid, liefde. Daarom, as ons wil lewe, moet ons hierdie woorde (*torah*) in ons harte en siele rondra en dit vir ons kinders leer – dit ons gesprek by die huis maak.

6.2.2 Die verskuildheid van God

Die kenbaarheid van God se wese kan ook beskryf word in terme van sy verskuildheid. Populêre leringe sê dat geen menslike diskoers God ten volle

kan verteenwoordig nie, want hy is afwesig van ons direkte ervaringe. Die beste wat ons kan doen is om deur woorde 'n vlugtige blik van die goddelike te kry.

Jenson dink egter dat die teenoorgestelde posisie nader aan die waarheid is, naamlik dat God verskuild is juis deur sy oorweldigend offensiewe beskikbaarheid in ons wêreld.³⁰⁵ Jenson verduidelik dit en sê dat God se verskuildheid beide kognitief en moreel is. Hy is nie verskuild omdat Hy nie iets van sy selfkennis met ons deel nie, maar omdat daardie selfkennis lewendig en bewegend is en ons kan eenvoudig nie by die morele intensies daarvan byhou nie.³⁰⁶ Ons onkunde van God, is dus nie 'n soort balans van ons kennis van hom nie, maar 'n gevolg daarvan dat ons nie op enige moment van Sy lewe met ons, ten volle kan verstaan wat Hy volgende gaan doen nie.

6.2.3 God is skoonheid

Vir Jenson bly daar een transendentale konsep oor as ons nadink oor die kenbaarheid van God se wese, naamlik: God is *skoonheid*. Met ander woorde, om God te wees is om genietbaar te wees. Jenson sê die drie-enige gesprek is die perfekte harmonie van die drie-enige God se gemeenskaplike lewe – Sy *perichoresis*. Die harmonie is skoonheid, dit is Sy musiek. God se skoonheid is die werklike lewende gesprek tussen Vader, Seun en Gees. Hierdie gesprek is perfek eenvoudig as gesprek – dis sang. Ons genieting van God is dat ons ingeneem word in die drie-enige samesang.³⁰⁷

³⁰⁵ Jenson (1994:17) verstaan dit so dat: "... we do not need to figure out what real communion would be like. Nor, when told that God is the model of real communion, do we need to peer for him through the metaphysical distances, to capture intimations and glimpses with our metaphors and figures of speech. We need only heed the gospel that is spoken among us, for it is a direct narrative account of the divine life."

³⁰⁶ Dieselfde soort beeld – van God wat te vinnig beweeg vir ons om te kan byhou – word dus deur Jenson vir God se oneindigheid en vir die openbaring van Sy selfkennis gebruik.

³⁰⁷ In sy en Braaten se boek, *The Last Things. Biblical & Theological Perspectives on Eschatology* (2002), skryf Jenson (2002:41-42) oor "The Great Transformation" en sê: "At the end of the first volume of my systematic theology, I followed Jonathan Edwards in proposing that the final word about God is that he is beautiful, and that as he is the biblical God, who is Whence and Whither, he is beautiful with the kind of beauty that music has. Indeed, I proposed that he is beautiful with the kind of beauty that a certain *kind* of music has. The last word about God, I said, is that he is a great fugue, of Father, Son, and Spirit. So the last word about us is this: the end is music."

Jenson sluit met hierdie beskouing aan by Jonathan Edwards wat oor die transendentale konsepte van God sê: God is waarheid en goedheid omdat Hy skoonheid is – skoonheid van die soort wat musiek het. Schleiermacher sê weer: skoonheid is beide die gronde en eenheid van die ander twee. God is waarheid en goedheid terselfdertyd daarin dat Hy een is in sy skoonheid – sy glorie. Thomas Aquinas stel dit dat die diskoers wat God is, nie net as sang mag bedink word nie, maar selfs as suiwer musiek. Jenson se konklusie is dat God 'n melodie is en omdat daar drie sangers is wat elkeen hulle eie deel sing, is die melodie meerstemmig ('n fuga). God is 'n gebeurtenis, 'n persoon, 'n besluit, en 'n gesprek. God is 'n fuga.

6.3 Die karakter van die Triniteit en sy werke

Jenson se deel oor die karakter van die Triniteit word afgesluit met 'n bespreking oor die wese van die een God en oor “ons plek in God.” Jenson volg hieroor grotendeels die denke van Gregorius van Nyssa en die van Karl Barth. Saam met hulle sê hy dat God as 'n nie-drie-enige, ahistoriese goddelike *substansie* nie die gemeenskaplike lewe van die Vader, Seun en Gees kan omskryf nie. Daar is vir Jenson dus niks voorafgaande tot die realiteit van die verhoudings wat die drie-enige lewe konstitueer nie.

Hierdie punt kan ook andersom gemaak word: die goddelike oneindigheid moenie volgens Jenson op so manier geïnterpreteer word dat dit impliseer dat die een ding/moment die volgende ding/moment oneindiglik opvolg in God nie. Die goddelike oneindigheid gaan eerder daaroor dat niks kan byhou met alles wat die goddelike lewe mee te make kry en voorstel nie. Die goddelike lewe kan dus gesien word as (1) 'n *gebeurtenis* tussen die drie-enige persone, (2) 'n *besluit* om ander te inkorporeer in sy lewe, (3) 'n *persoon* wat gekonstitueer word deur die drie-enige gemeenskap, en (4) 'n *gesprek* tussen hierdie drie-enige persone. Met sy ekklesiologiese doelwitte voor oë stel Jenson dit dan dat God ruim is. God wil ander insluit – die lede van die kerk – in sy drie-enige lewe deur die werkinge en agentskappe van die Woord en die Gees.

Met hierdie bespreking oor “ons plek in God,” sluit Jenson sy eerste volume van sy sistematiese teologie af. In volume twee, *The Works of God* (1999), bied hy sy leerstuk aan oor die skepping, sy siening oor die natuur van kreature, sy leerstuk van die kerk en sy leerstuk oor die voltooiing van alle dinge.³⁰⁸ Hierdie twee aspekte – van ons plek in God en sy skepping/werke – sluit baie nou bymekaar aan. Jenson stel dit albei (skepping en kerk) hul plek in God vind. Voordat daar in meer detail op sy leringe hieroor gelet word, is dit goed om net eers kortliks hiervan kennis te neem.

Jenson sê dat om te skep is 'n werk wat *net* God kan doen. Kreature maak dinge, maar skep dit nie (uit niks nie). God skep volgens Jenson dan met die doel om 'n gemeenskap in Christus te vestig, sodat ander in sy goddelike lewe ingesluit kan word.³⁰⁹ As 'n skepper wie se intensies dit vir die skepping is om alle realiteit in Christus in te trek, verander Hy selfs die voorwaardes vir sy eie bestaan. Jenson (ST2:23) skryf: “Father, Son, and Spirit are the actual God. We may of course note another abstract possibility: this God could have been Father, Son, and Spirit otherwise than as the crucified Jesus and his Father and Spirit. But immediately we must, as this work has several times insisted, embrace our inability to fill in that ‘otherwise.’”

Die drie-enige God skep dus, volgens Jenson, met die doel om 'n gemeenskap in Christus te vestig. Die uiteindelijke doel hiervan is dat ander in sy goddelike lewe ingesluit kan word. As God tyd skep, is dit daarom met die doel om ander binne God se ewigheid te kan akkommodeer. Jenson (ST2:25) stel dit: “Created time is accommodation within God’s eternity for others.” Jenson verduidelik hierdie beskouing van hom in sy hoofstuk wat spesifiek handel oor tyd, die skepping en ruimte.

6.4 Tyd, skepping en ruimte

³⁰⁸ Jenson deel hierdie volume van hom in vier dele, naamlik: Deel 4 “The Creation,” Deel 5 “The Creatures,” Deel 6 “The Church,” en Deel 7 “The Fulfillment.” Net hoofstuk 17 “Time, Created Being, and Space,” word in hierdie studie in detail bespreek omdat dit pertinent fokus op die verhouding tussen die drie-enige God en tyd.

³⁰⁹ Oor Jenson se stellings hieroor skryf Mark Mattes (2000:475) byvoorbeeld: “...the purpose of God’s creating the histories that we identify as a cosmos is for the sake of establishing a community in Christ, in order to include others in his own divine life.”

Hoe pas tyd binne God se skepping in? Hoe pas geskape tyd binne God self in? Jenson antwoord die vrae deur te wys daarop dat die hart van die Westerse lering oor die skepping van Augustinus af kom. Augustinus gee ons byvoorbeeld die insig dat vir God om kreature te hê, is eerstens vir Hom om tyd te neem vir hulle. Hiermee het Augustinus 'n interpretasie van tyd self ook ontwikkel én so ook van alle geskape wese vir die Westerse denke in die algemeen.

Augustinus verkry dus sy interpretasie van tyd vanuit sy verstaan van God. Ongelukkig, sê Jenson, kom Augustinus se konseptuele unitarisme³¹⁰ hierin sterk na vore want hy sien God as blote gelyktydige Hede.³¹¹ Augustinus sal byvoorbeeld sê “U, God, is ewigheid”, maar wanneer hy dan ewigheid definieer, is dit 'n enkele oomblik wat altyd die hede is.³¹² Augustinus moet dus heelwat analitiese skuiwe maak wat nie vir Jenson aanvaarbaar is nie. Jenson sê as God wese is, bepaal die wese van God ook wat dit beteken vir temporele dinge om te wees. As God dan eenvoudig Hede is, kan toekomstige en verlede dinge nie wese hê as verlede of toekoms nie, maar slegs deurdat hulle hede is op 'n manier. Die beslissende proposisie vir Augustinus se interpretasie van tyd, is dus dat dit nie heeltemal toepaslik is om te sê daar is verlede, hede en toekoms nie. Dit sal beter wees, volgens Augustinus, om te sê daar is teenwoordigheid van verlede dinge, die teenwoordigheid van huidige dinge, en die teenwoordigheid van toekomstige dinge.

³¹⁰ Terry Miethe (1988:212) skryf oor die term “Unitarianism” soos volg: “The heretical belief that God exist in one person rather than in the Trinity. Modern Unitarianism finds its roots in the Italian Faustus Socinus (1539-1604), in the Racovian Catechism of 1605, and in Michael Servetus (1509-1553), a Spanish theologian burned at the stake in Geneva in 1553 for his unitarian teaching.”

³¹¹ Jenson (ST2:29) sê dat Augustinus huidige baie sterk verdedig word teen sulke kritiek op hom deurdat daar gewys word op die trinitariese rykheid van sy piëteit, soos wat dit voorkom in sy preke en kommentare. Die kritiek wat Jenson egter hier uitspreek teen hom het baie spesifiek te make met Augustinus se denke oor hierdie bepaalde sake en dit is gedagtes van hom wat baie invloed op die Westerse teologie uitgeoefen het. Jenson sê Augustinus het ongelukkig hierdie dinge gesê wat hy as Jenson rapporteer en die nadelige gevolge daarvan moet nagegaan word.

³¹² Augustinus (ST2:30) stel dit in sy *Confessions* dat “The present thus occupies no space of time.” En Pannenberg (2000b:65) skryf hieroor: “Augustine’s concept of eternity deviates from the biblical view of God’s everlasting identity in one point: the idea of timelessness.”

Die probleem is nou vir Jenson dat verlede en toekomstige dinge dus volgens Augustinus nie wese daarin het dat dit verlede en toekoms is nie, maar net so ver hulle op 'n manier hede is. Hierdie siening van Augustinus is egter volgens Jenson nie so problematies relatief tot Augustinus se goddelike Hede – vir wie alles in elk geval gelyktydig daar is – nie. Die vraag is egter hier oor tyd self as 'n skepping. Met ander woorde, wat van die verlede en toekoms van kreature vir hulleself – wie se hede nie oneindiglik omvattend is nie. Meer nog: die nie-wese van kreature van die verlede of toekoms (as verlede en toekoms), mag selfs kreature se nie-wese impliseer ook van die hede. Jenson (ST2:30) wys daarop dat Augustinus gesê het: “As die hede altyd die hede gebly het en nie na die verlede beweeg het nie, sou dit nie tyd gewees het nie maar ewigheid.” Juis daarom moet Augustinus vra: “As die hede moet verbygaan na die verlede, sodat daar tyd kan wees, hoe kan daarvan dan gesê word dat dit hoegenaamd is?” Hierop volg Augustinus se mees omstrede siening, naamlik dat daar 'n eindige hede kan wees slegs as 'n oombliklike oorgang van toekoms na die verlede; dus as 'n suiwer geometriese punt tussen die twee, wat dan self 'n temporele nul is.

Jenson sê gevolglik hieroor dat Augustinus regdeur sy bespreking van tyd gedruk word tot op die rand daarvan om die vraag, “wat is tyd?”, te antwoord met 'n Neoplatoniese antwoord van “niksheid.”³¹³ Maar as 'n leser van die Bybel kan Augustinus nie hierdie uitkoms aanvaar nie. Hy vind sy oplossing uit hierdie dilemma in die ontologie van 'n spesifieke kreatuur, die menslike siel. Hy vind dit in die siel, omdat die siel 'n eindige beeld is van die oneindige Hede. Hy glo die verlede en toekomstige dinge moet op een of ander manier vir die siel huidiglik wees. Augustinus redeneer dat verlede en toekoms daar moet wees vir die siel, soos wat hulle begryp word *binne* die siel (in die siel se eie essensiële hede). Hy sê hy sien geen ander plek vir dit as in die siel nie, want daarin kom geheue, onmiddellike ervaring en verwagting voor. Geheue

³¹³ Augustinus (ST2:30) stel dit in sy *Confessions* dat “If we think of a temporal entity that cannot be divided into even the most minute parts, ... this alone can be called ‘*the present*.’ But such a moment is so immediately carried from the future into the past that it is utterly unextended, for if it were extended it would be divisible again into past and future. The present thus occupies no space of time.”

Om tyd as 'n niksheid te definieer sal 'n terugval na die nihilisme vir Jenson beteken. Opvallend hier is dus die noue verband tussen die konsep tyd en nihilisme.

(verlede), onmiddellike ervaring (hede) en verwagting (toekoms) is self, onafhanklik van hulle inhoud, almal huidige handelinge van bewussyn.

Vir Augustinus kom die intrinsieke temporaliteit van kreature as sulks dus net voor *binne* skepsels van een soort, naamlik in menslike siele wat gemaak is na die beeld van die goddelike Hede. Jenson sê Augustinus neem dan 'n korresponderende kategorie aan waaronder hy tyd tuisbring, naamlik “uitstrek” (*distentio*). Dit is 'n “uitstrek” van die siel se huidige handeling om 'n interne akkommodasie te maak vir die verlede en hede. Vir Augustinus hang geskape tyd se verlenging dus laastens af van 'n spasie binne geskape beelde van goddelike Hede.³¹⁴

6.4.1 Tyd intrinsiek en metriek van beweging

Hoe pas tyd binne God se skepping in? Hoe pas geskape tyd binne God self in? Dit was nie net Augustinus wat hierop antwoorde probeer bied het nie. In die geskiedenis van Westerse denke was daar twee interpretasies van tyd beskikbaar. Een het gekom van Augustinus waarvolgens tyd die innerlike horison van menslike ervaring is. Die ander is oor die algemeen meer van Aristoteles, waarvolgens tyd die metriek is van eksterne fisiese beweging wat deur 'n standaard beweging gegee word. Vir Aristoteles het die beweging van die hemelliggame die standaard meting van die wêreld se prosesse verskaf. Net so is die beweging in verband gebring met die ewigheid en het die hemele bemiddeling van goddelikheid geword. Augustinus demitologiseer egter die hemele deur tyd in die siel terug te plaas.

Jenson sê dat die Aristoteliaanse verstaan van tyd nie regtig deur die insigte van Augustinus onderdruk was nie. Een rede daarvoor is die interne inkoherensie van die alternatief van Augustinus. Augustinus stem saam met

³¹⁴ Hieroor sê Jenson (ST2:31) dat daar min gevalle in die geskiedenis is waar intellektuele produkte soveel helder insigte en soveel troebelheid deurmekaar aanbied, soos in Augustinus se leerstuk van tyd. “Hegel would, I suppose, provide the chief competition,” merk Jenson op.

Aristoteles dat tyd nie beweging as sulks is nie, maar eerder 'n standaard waardeur beweging gemeet kan word. Die probleem is dat die siel se uitrekking nie werklik so standaard kan verskaf nie, want die skynbare hede van onmiddellike begryping, kan altyd soos wat Augustinus selfs uitwys, anders afgemerk word van die verlede of toekoms, sodat sy lengte arbitrêr is. Jenson sê dat Augustinus in werklikheid steeds besig is om 'n Aristoteliaanse eksterne tydlyn te veronderstel waarop die siel geallokeer is en waarop sy verlengings gemeet word.

Volgens Jenson is dit wat Augustinus inderdaad ten diepste veronderstel, die Platoniese prentjie van die draaiende wiel van tyd met sy geometriese stilpunt van ewigheid in die middel daarvan. As Christen kon Augustinus egter nie met die prentjie geliewe neem nie en daarom sny hy die sirkel in die helfte deur en strek dit uit as 'n lyn, om die Bybelse verstaan van realiteit as geskiedenis te modelleer. Maar Augustinus gaan voort om die punt van ewigheid as ewe ver van alle temporele punte te sien. Dit, sê Jenson, gee die Weste sy oksomoroniese grondmetafoor van ewigheid: 'n punt loodreg op 'n reguit lyn, maar tog ewe ver van alle punte op die lyn.

Die Westerse denke keer dus terug na Aristoteles, maar die leerstuk van Aristoteles is ook nie bevredigend nie. Aristoteles gee nie rekenskap van dit wat per slot van sake ervaringsgewys, die beslissende kenmerk van ons omgang met tyd is nie, naamlik dat tyd al ons ervarings vorm. Ons het die ervaring dat ons al ons ervarings voorafgaande en konstituerend gevorm vind deur tyd, en daarom kan tyd nie net verstaan word as die metriek van eksterne fisiese beweging wat deur 'n standaard beweging gegee word nie.

6.4.2 Kosmologie en tyd

Daar sal dus na meer definisies van tyd gekyk moet word as net die van Augustinus en Aristoteles. Volgens Jenson is daar twee interpretasies van tyd wat deur die huidige kosmologiese fisici gebied word. Dit kan soos volg saamgevat word.

Een. Tyd volgens die klassieke *relatiwiteitsteorie* (*werklike* tyd). Dit kan rekenskap gee van die tyd wat ons werklik bewoon/beleef, waarin daar onomkeerbare oorsaaklike gevolge is. Verhoudings in hierdie tyd kan wees soos verhoudinge tussen punte op 'n lyn en daarom onderskeibaar wees van verhoudinge in ruimte – wat meer as een dimensie het. Hierdie “werklike tyd” is versoenbaar met ons transendentale ervaring van tyd. In *werklike tyd* het die heelal, deur huidige observasies en berekeninge, 'n begin wat self bedink kan word as 'n gebeurtenis – die “big bang.”

Twee. *Denkbeeldige* tyd. Die toepassing van kwantummekanika op die eerste mini-moment van die “big bang”, mag 'n tyd daar onthul wat geen versoenbaarheid het met die transendentale vorm van ons ervaring of met 'n leerstuk van inisiële skepping het nie. Twee momente van hierdie tyd, wat denkbeeldige tyd genoem word, is soos punte op 'n kaart, sodat watter rigting die pyltjie wys, afhang van watter kant van die twee momente jy kyk. Hierdie soort tyd is inderdaad 'n “vierde dimensie” – ononderskeibaar van die ander drie dimensies.

Jenson sê dat wanneer ons die beginmoment van die heelal konstrueer volgens denkbeeldige tyd, is ons nie verplig om rekenskap daarvoor te gee anders as deur fisiese wette nie. Wat kwantum-kosmologie daarom heel moontlik sê – naamlik dat die heelal se eie wette voorspel sy eie bestaan – is wat Thomas Aquinas sê kenmerkend juis van God is (sy eie wette voorspel sy eie bestaan). Hierdie kosmologie, as dit bevestig word as fisies waar, sal dus volgens Jenson, 'n terugkeer veroorsaak na die teologie van die Grieke vir wie die kosmos heilig was.

Ongeag hiervan, sê Jenson, moet mens in elk geval die vraag vra: Watter tyd, werklike tyd of denkbeeldige tyd, is die werklike werklike tyd? Jenson sê die twee soorte tye is metafisies teenoorstaande, maar net werklike tyd kan ervaar word, want werklike tyd is die voorwaarde van enige moontlike ervaring. Omdat werklike tyd die tyd van die wêreld is, sal sommige sê dit is die werklike werklike tyd, maar juis oor dieselfde rede sal ander weer die teendeel kan aanvoer.

Om uit hierdie dilemma te probeer beweeg, beroep Jenson hom op Immanuel Kant se baie oortuigende definisie van tyd. Tyd is vir Kant die “in staat stellende horison van spesifieke persoonlike ervarings.”³¹⁵ Hy sê tyd is wat ons inwaarts ervaar in die ervaring van enige iets. Maar, sê Jenson, as kosmologiese geskryfte tyd beskryf as ’n blote feit van die wêreld buite ons, dan is dít ook weer vir ons ’n oortuigende definisie. Daarom behoort ons fundamentele intuïsie van tyd die karakter van beide hierdie oortuigings te bevat.

6.4.3 Jenson se verstaan van tyd

Hoe verstaan Jenson tyd? Hy sê dat ’n moontlikheid is dat tyd inderdaad, soos vir Augustinus, die “uitstrekkings” van ’n persoonlike realiteit is, en juis só voorsien dit aan kreature ’n eksterne metriek van geskape gebeurtenisse. Hierdie “uitstrekkings” wat tyd maak, sê Jenson, is nie ’n verlenging van eindige bewussyn nie, maar van ’n oneindige omvattende bewussyn. Op grond hiervan sê Jenson dan dat God narratiewe ruimte maak in sy drie-enige lewe vir ander as Hyself. Hierdie “ruimte maak” is die handeling van skepping en hierdie akkommodasie is geskape tyd. Soos ons dus ons lewe, beweging en wese, in Hom het, is die “uitstrekkings” waarbinne ons dit doen ’n orde ekstern tot ons. Daarom kan dit ook ’n metriek verskaf wat objektief vir ons is. Maar ons is in die goddelike lewe as *deelnemers* en ervaar so hierdie metriek as ’n bepalende karakter ook van ons eie bestaan as mense. Tyd is daarom beide die innerlike ekstensie van ’n lewe, soos vir Augustinus, *én* die eksterne horison en metriek van alle geskape gebeure, soos vir Aristoteles. Tyd is ’n “uitstrekkings” in die lewe wat God is, en juis so is dit die omvattende gegewe horison van alle gebeure wat nie God is nie.³¹⁶

In reaksie op Augustinus sê Jenson dus dat die drie-enige God is nie ’n blote punt van hede nie, maar dat Hy ’n lewe is tussen ons. Daarom is die skepping

³¹⁵ Hierdie definisie kom uit Kant se *Kritik der reinen Vernunft*, en Jenson (ST2:34) vertaal dit as “Kant defines time as the enabling horizon of specifically personal experience...”

³¹⁶ Hierdie definisie van Jenson van tyd wys hoe onlosmaaklik God en tyd deel is van mekaar. Die een kan nie sonder die ander beskryf word nie. Jenson se beskouing dat God sy “eie tyd” het en dat sy ewigheid temporele oneindigheid is, word konsekwent gehandhaaf deur hom.

se temporaliteit nie vreemd verbind aan God se ewigheid nie en plaas die opeenvolgendheid daarvan geen spanning op sy deelname in wese nie.

’n Vorige punt van Jenson moet hier herhaal word, naamlik dat God se ewigheid *temporele oneindigheid* is. Jenson vra of ons kan praat van God se eie “tyd” en antwoord dan dat die lewe van God gekonstitueer is in ’n struktuur van verhoudings wie se eie referente narratief is. Hierdie narratiewe struktuur is begrens deur ’n verskil tussen waarvandaan en waarheen, wat mens nie anders kan noem as “verlede” en “toekoms” nie – en dit is kongruent met die verskil tussen Vader en Gees. Hierdie verskil is nie relatief nie en daarom ook nie meetbaar nie. Niks in God gaan terug in die verlede of kom van die toekoms nie. Maar die verskil is ook absoluut: die pyl van God se ewigheid, soos die pyl van oorsaaklike tyd – dit draai nie om nie. Waarvandaan en waarheen in God is nie soos links en regs of op en af op ’n kaart nie, maar is soos voor en na in ’n narratief.

Dit pas dus beter by die God van die evangelie om te praat van “God se tyd” en “geskape tyd” – waarin “tyd” ’n analogies konsep is – as om te dink aan God as sonder tyd (tydloos), en dan terug te val op omskrywinge soos Barth se “suiwer durasie.”³¹⁷ Hierteenoor stel Jenson dit dat God tyd neem in Sy tyd vir ons. Hierdie is Sy handeling van skepping. Maar om te sê tyd is akkommodasie in God, skep weer nuwe probleme en hierop moet nou gefokus word.

³¹⁷ Hier lewer Jenson kritiek op Barth se siening van tyd wat in God as “suiwer durasie” voorkom. Hierdie punt van kritiek is ook vroeër deur Jenson gelewer (kyk byvoorbeeld hoofstuk 6.1.4 oor “God se ewigheid” in hierdie studie).

In sy en Braaten se boek, *The Last Things. Biblical & Theological Perspectives on Eschatology* (2002), skryf Jenson (2002b:41) verhelderend hieroor en sê: “The final event of our life with God will be our being taken fully into his own life. Now the point about God’s life is that it is not stretched out on a time line *external* to him. There is no past to God’s life, if by the past we mean what is back there at a different location on a time line than the present, so that we cannot get at it. And there is no future to God’s life, if to have future is to be confronted as we are by advents that may break his unity with himself. But as God is the Father and the Spirit there *are* a Whence and a Whither in God; and as he is the Son there is a reconciliation of God’s Whence and his Whither. That is, there is a story of God’s life, in that it has a plot. As to what plot actually is, whatever it might have been, it is the plot of the story the Bible tells. To be taken into God is to be taken into the living of our own creation and redemption, as in God nothing of the story ever is lost in the past or threatens from the future. Readers will have noticed a certain desperation in these last attempts to bend language to a final description of God and a final description of our promised life in God. Also the great words of this century’s trinitarian theology – ‘history,’ ‘event,’ ‘pure duration’ – finally lose their purchase.”

6.4.4 Tyd as akkommodasie in God

Om oor God en tyd te sê dat God tyd neem in Sy tyd vir ons, bring mens by die volgende logiese vraag: wat beteken dit vir kreature om die akkommodasie in God, wat geskape tyd is, te bewoon? Jenson antwoord en sê dat om te wees, as 'n kreatuur, is om genoem te word in die drie-enige morele gesprek; om genoem te word as iets anders as dié wat die gesprek voer.

Hierdie antwoord staan teenoor die Westerse tradisie se verstaan van “wees.” Die Westerse intellektuele geskiedenis het vir die grootste deel die Griekse tradisie gevolg oor wat dit beteken “om te wees.” Jenson sê hieroor: Ons het daarin vasgeval in die gebruik van God sonder enige eksplisiete trinitêre verpakking. As ons vra wat beteken dit om 'n kreatuur te wees, moet dit in terme van elkeen van die goddelike persone in die skeppingsdiskoers geantwoord word. Die konsekwente trinitariese denke van Jenson kom hierin duidelik na vore. Hy beantwoord dan ook self aan hierdie eis wat hy stel.

6.4.5 Vader

Wat beteken dit om in God die Vader ons tyd te vind? Of om in die Vader as kreatuur geakkommodeer te word? Jenson sê dat die Vader se spesifieke drie-enige rol is om die skeppingsbevel van “laat daar wees” te gee. Om 'n kreatuur te wees in spesifieke verhouding tot die Vader, is om 'n motief te wees in die orkestrering wat plaasvind wanneer God se musikaliteit *ad extra* open. Om 'n skepsel te wees is om te behoort tot die kontrapunt en harmonie van die drie-enige musiek.³¹⁸

Om deel te wees van die drie-enige se musiek en harmonie kan dalk as metafoor gelees word, maar Jenson sê dat dit nie so bedoel word nie. Woorde soos “harmonie” word hier gebruik om metafisiese beskrywende taal te wees,

³¹⁸ Die tema van musiek en fuga as deel van Jenson se eskatologie kom dus weer hier na vore. In 'n eerste lees van Jenson se teologie kan dit na herhaling lyk, maar dit is eerder deel van die konsekwente uitwerk van die implikasies en die integrering van sy hele teologie wat so plaasvind.

wat vir Jenson baie meer smeebaar is tot die evangelie se begrip van “realiteit”, as woorde soos byvoorbeeld “substansie.” Jenson sê dat die leiding van Jonathan Edwards op hierdie punt verder gevolg kan word. Edwards se interpretasie van ons kennis van die wêreld was fenomenalisties en operasionalisties. Maar, sê Jenson, Edwards het anders as diegene wat dieselfde posisie gehandhaaf het, ’n antwoord gehad op die vraag: Is daar dan niks tot die spel van fenomene nie? Edwards het gesê daar is, en dat dit God self is in die onmiddellike uitvoering van sy krag. Die spel van fenomene is die spel van die magtigende denke van God. Jenson stel dit dat soos wat die harmonie van die goddelike bewussyn in die finale instansie musikaal is, so is die harmonie van die skepping, bloot as sulks, musikaal. Om ’n wese te wees, is in hierdie verband om in te pas in ’n eindelose komplekse web van verhoudinge.

6.4.6 Gees

Wat beteken dit om in God die Gees ons tyd te vind? Of om in die Gees as kreatuur geakkommodeer te word? Jenson sê dat die Gees se drie-enige rol teenoor die van die kreatuur een van bevryding is. Mens kan sê dat om skepsels te wees, is in hierdie verband, om vry te wees. Volgens Jenson sê die Skrif dat al die dinamiek van die geskape wêreld, al die gebeure waarin dit konstant word wat dit nog nie is nie, verstaan word as verteenwoordigend van die kreatiewe werklikheid van die Gees.

Op grond hiervan sê Jenson, dat as daar geen God was of as daar ’n monadiese God was, sou ons net die lukraakheid van geskape gebeure kon beskryf het. Omdat daar ’n Gees is as een van die Triniteit, beskryf ons die geskape gebeure as spontaniteit. En, as die dinamiek van skepping ’n spontaniteit is, dan gebeur gebeurtenisse nie meganies nie, maar vrywilliglik, soos Augustinus sê. As hierdie spontaniteit oopgemaak word deur die Gees, dan konfronteer ons iemand anders se vryheid as ons enige werklike of moontlike gebeurtenis konfronteer. Daardie iemand anders is die Gees. Daarom, sê Jenson, is gebed eenvoudig die redelike ding vir gelowiges om te

doen, want die proses van die wêreld is omvat in en word bepaal deur 'n vryheid en daardie vryheid kan geadresseer word.

6.4.7 Seun

Wat beteken dit om in God die Seun ons tyd te vind? Of om in die Seun as kreatuur geakkommodeer te word? Jenson sê die Seun se drie-enige rol lê daarin dat die skeppende bevel van God 'n woord is met 'n definitiewe inhoud. Ons kan sê dat om 'n skepsel te wees, in die Christologiese sin, is om 'n openbaring van God se wil te wees. Om 'n skepsel te wees is om 'n geskape woord van God te wees. Vroeër is al opgemerk deur Jenson, dat die Seun die morele inhoud van die goddelike gesprek is. Die Seun bemiddel die Vader se oorsprong-gewing en die Gees se bevryding met mekaar. Hy is die klaarblyklike (specious) hede van die goddelike lewe. Maar die horison van hede, van wat teenwoordig is aan ons op enige tyd, is wat ons ruimte noem. Die Seun hou die ruimte oop vir skepsels om te kan wees.

As ons vra wat beteken dit om 'n kreatuur te wees, kan dit dus in terme van elkeen van die goddelike persone in die skeppingsdiskoers geantwoord word. Die interessante van Jenson se uiteensetting is dat hy begin het met die begrip tyd en geëindig het met die begrip ruimte. Vir God om te skep, is om *tyd te neem* vir ons. Maar, sê Jenson nou, dit moet verseker ook gesê word dat vir God om te skep, is om *ruimte te maak* vir ons.

6.4.8 Tyd en ruimte

Dit is duidelik dat in Jenson se teologie die interpretering van tyd nie los van ruimte gedoen kan word nie. Tyd, sê Jenson, is die ruimte wat God maak in sy ewigheid vir ander as hyself. Maar wat word bedoel met die begrip "ruimte" in hierdie stelling?

Jenson antwoord en wys daarop dat die metafisiese tradisie daartoe geneig het om tyd in terme van ruimte te interpreteer. Thomas Aquinas redeneer

ruimte is die horison van die huidige, dit is, van een aspek van tyd, van wat alles daar is tegelykertyd vir ons. Ook Augustinus sien ruimte as die uitstrekkings waarbinne dinge nou vir ons kan wees. Die relatiwiteitsteorie het egter sekere onderskeidings tussen tyd en ruimte weggeneem en daardeur 'n teologiese feit gereflekteer naamlik: God skep nie ruimtevolle objekte wat dan deur tyd beweeg nie, maar Hy skep temporeel-ruimtelike objekte – Hy skep geskiedenis.³¹⁹

Tyd, verstaan Jenson dus, kan nie bevredigend geïnterpreteer word behalwe as 'n "uitstrekkings" in God se lewe nie. As ruimte die horison is van tyd se hede, dan moet dit geïnterpreteer word as 'n eienskap van daardie selfde uitstrekkings. Dus, as ruimte die vorm van bewussyn is, wat die onderskeiding van 'n ander realiteit as dit self in staat stel, dan moet mens sê dat hierdie onderskeiding eerstens deur God gemaak is. God open die andersheid tussen ons en Hom en daardeur is daar die huidige ruimte vir ons.³²⁰

Ruimte, is vir Jenson dus, die vorm van God se eie ervaring van sy andersheid. 'n Antieke grondreël was dat God sy eie spasie is. Dit is betekenisvol as God 'n ander as Hyself op 'n afstand van Hom daarstel. Hyself is dus net 'n ruimte (sy eie spasie) indien daar kreature is.³²¹ Jenson stel dit verder dat ruimte tegelykertyd voorafgaande van ons bewussyn kan wees, én

³¹⁹ Jenson (ST2:14) sê: "God does not create a world that thereupon has a history; he creates a history that is a world."

³²⁰ Soos reeds vroeër in die studie genoem volg Jenson op baie punte van sy teologie vir Jonathan Edwards na. Sy invloed op hierdie punt blyk ook duidelik. Jenson (1995a:173) skryf byvoorbeeld oor Edwards se verstaan van God en sy skepping: "Jonathan Edwards, a far more careful reader of Newton than all his contemporary vulgar Enlighteners put together, proposed that the physical world is the intersubjectivity of universal personal communion between God and created persons and between the latter, that the physical world is what God thinks in order to think a community that can include others than himself. Edwards argued that such an interpretation sticks closer to the actual features of Newtonian science than does interpretation by the metaphor of the machine, which was dominant around him."

³²¹ Colin Gunton vra die vraag hoe dit moontlik is dat God beide aktief teenoor die wêreld én binne die wêreld se strukture kan wees, en fokus dan op die leerstuk van die skepping. Hieroor sê Gunton (2002:10-11) dan die volgende oor die leerstuk van die skepping: "First, it establishes the fundamental and only distinction that has to be made in this realm: 'The first proposition [of a doctrine of creation]: that God creates means that there is other reality than God and that it is really other than he' (ST2:5). This means in turn that the only meaningful distinction between different kinds of being – in technical terms, ontological distinction – is between creator and creation." Hiermee ondersteun Gunton dus Jenson se standpunt hieroor.

'n struktuur waarbinne ons onself plaas. Dit is moontlik omdat ruimte 'n aspek is van God se omvouende bewuste lewe.³²²

In hierdie verstaan van ruimte, moet daar gelet word op die Seun se bemiddeling van die skepping. Jenson sê dat die Vader se liefde vir die Seun, die moontlikheid van skepping is. Om 'n kreatuur te wees is om 'n ander as God te wees. Die Vader se liefde vir die Seun as 'n ander as Hyself, is die moontlikheid van die skepping se andersheid van God. Die Seun se aanvaarding van 'n ander wees as God, is die voorwaarde van daardie moontlikheid se aktualisering. Meer nog: nou kan mens sien waarom ons moes sê dat tyd die "ruimte" is wat God maak vir ons in sy lewe. As God ons nie anders as Homself geplaas het nie; as Hy nie spasie tussen ons en Hom geplaas het nie, dan sou alle tyd net Sy tyd gewees het en dan sou daar geen akkommodasie in Hom gewees het nie.³²³

Wat is die verhouding tussen God self en die ruimte wat hy maak vir ons? God is sy eie plek. As Hy nie 'n afwesige, deïstiese God wil wees nie, moet Hy teenwoordig wees aan kreature in hulle ruimte. Thomas Aquinas verduidelik dit met 'n analogie en sê daar is 'n eenvoudige manier waarop my ruimte die huidige is wat voor my uitstrek, soos wat ek enige taak doen of gesprek voer. Ruimte is dan die plek wat beskikbaar is vir my agentskap en wat ter wille van daardie agentskap oop is vir my onmiddellik begrip. Op hierdie selfde manier is die skepping 'n plek wat oop is vir God. Die afstand wat Hy stel tussen ons en Hom, is ons plasing voor Hom as objekte van Sy wil en kennis. En binne die skepping is daardie plek wat God se plek genoem word dit wat meer volkome deelneem aan Sy energie en genade.³²⁴

³²² Die funksie van 'n leerstuk van skepping is volgens Jenson om te demonstreer dat in ons spreke van die drie-enige God (van die Bybelse narratiewe), is ons nie besig met intratekstuele speletjies nie, maar is ons besig met die werklikheid van alles wat is. Die leerstuk van die skepping moet dan ook spesifiek verwoord hoe die drie-enige goddelike gesprek en musiek alles-omvattend is.

³²³ Hierdie formulering is myns insiens een van die duidelikste van Jenson oor die verhouding tussen tyd, ruimte en die drie-enige God in sy sistematiese teologie.

³²⁴ Die deelneem aan God se energie en genade moet nie as deel van die mens se verdienstelikheid opgeneem word in 'n verlossingsleer nie. Dit sou strydig wees met Jenson se verstaan van verlossing en genade. Jenson sê bloot hier deur na Thomas Aquinas te verwys dat God se teenwoordigheid in die skepping meer sigbaar is daar waar die kreature deelneem aan sy energie en genade as op ander.

6.4.9 Materie en bewussyn

As daar oor tyd en ruimte in God nagedink word, moet daar volgens Jenson twee verdere aspekte in ag geneem word. Die een is materie, wat ruimte opneem en definieer. Die ander een is bewussyn, wat geen ruimte opneem nie, maar tog temporeel voorkom en so geallokeer is in ruimte.

Oor materie, sê Jenson, kan Jonathan Edwards se leiding gevolg word. Hy sê dat enige skepping van die drie-enige God (maak nie saak hoe verskillend dit is van die werklike skepping nie), sal op een of ander manier materieel wees. Met ander woorde, binne dit sal kreature beskikbaar gestel word aan mekaar as anders as die ander, in 'n struktuur van sulke verteenwoordigings wat deur God se bevel daargestel word.

Oor bewussyn sê Jenson dat ons nie kan en dat ons ook nie moet probeer om bewussyn te definieer of te analiseer nie, want ons ken dit beter as wat ons enige iets ken wat ons wil gebruik om dit te verduidelik. Dus is die feit van bewussyn dieselfde as die feit van wese self – van suiwer gegewendheid.³²⁵

6.4.10 Oorsig

As deel van die oorsig oor hierdie hoofstuk kan ek herhaal wat vroeër gesê is, naamlik dat volgens Jenson skep die drie-enige God met die doel om 'n

³²⁵ Jenson skryf in die hoofstuk "Thinking Consciousness" in sy boek *On thinking the Human. Resolutions of difficult notions* (2003), breedvoerig oor die begrip bewussyn. Hy (Jenson 2003a:22) sê oor die gegewendheid daarvan: "But if Descartes is at least so far right, that consciousness is a primary given, then there is nothing we know better than consciousness, in terms of which better to understand it. Then the epistemic order has to run the other way; consciousness must be acknowledged one of those things in terms of which we explain other things, in this like time or space or otherness."

Hy gaan dan voort en probeer die teorie teologies toe te pas en Jenson (2003a:28-29) kom tot die gevolg: "If this is so, then I can be one consciousness – that is again, I can be conscious at all – only if location within the triune life and location within created human history and community are somehow congruent. In contingent fact, they coincide at one place, that at which is focused the consciousness of the specific man who is the 'Son.'"

Jenson (2003a:30) kan dus sê aan die einde van sy hoofstuk: "So – what is it to be conscious? It is either to be one identity of the triune God or to be one of the community for which this God makes narratively space in his life. That is to say, it is to participate in the life of the people of God, remembering that this participation need not be affirmative or immediate."

gemeenskap in Christus te vestig sodat ander in sy goddelike lewe ingesluit kan word. Geskape tyd, is daarom die akkommodasie vir ander binne God se ewigheid. Jenson (ST2:25) stel dit: “Created time is accommodation within God’s eternity for others.” God se tyd vir ons is die “uitstrekkings” wat eksterne orde vir ons bestaan bied. Hierdie uitstrekkings bied vir ons ’n objektiewe metriek vir ons – beide as innerlike verlenging van ’n lewe (in aansluiting by Augustinus) en as ’n eksterne metriek (in aansluiting by Aristoteles).

Kreature word dus omvat (bracketed) deur die lewe van die drie-enige persone. Jenson sê (ST2:35) alle kreature se lewens is “... worked out among these three.” Saam met Jonathan Edwards maak Jenson (Mattes 2000:475) aanspraak op ’n verstaan van geskape tyd as God wat vir ons ruimte maak: “God is an infinite enveloping consciousness who stretches reality out and thus makes time available for creatures, which process permits these creatures an existence.” Anders gestel: In die skepping doen God afstand van tyd en ruimte vir die akkommodasie van die kreature. Die kreature ontstaan as dit aangespreek word en mee gepraat word en so word dit geïnkorporeer in die intra-goddelike diskoers. Die wese van kreature bestaan dus binne die goddelike wese wat dit omvat en afbaken.

6.5 Die Telos

Die laaste hoofstuk van Jenson se sistematiese teologie (aan die einde van die tweede volume, *The Works of God*), word gewy aan die Telos. Dit is al opsigself betekenisvol oor hoe sentraal die konsep tyd in sy teologie staan. Dit bevestig ook weer die eskatologiese karakter van sy teologie. Hierdie slothoofstuk van Jenson volg op die laaste hoofdeel van sy sistematiese teologie wat handel oor “The Fulfillment.” Dat Jenson met hierdie hoofdeel afsluit pas by sy hele teologie wat die toekoms as kenmerkende fokuspunt van die goddelike daarstel. Jenson gee toe dat die onderwerpe in hierdie hoofdeel baie spekulatief kan wees, want dit neem mens ’n stap verder as die huidige struktuur van realiteit. Tog sê hy dat dit krities is vir ’n evangelie wat gebou is op Jesus se opstanding én op die implikasies van daardie gebeure vir ons

identiteit in God, om hieroor na te dink. Volgens Jenson belowe die evangelie dat die kerk saam met God sal wees en soos God ewiglik.

Jenson sê samevattend in die hoofstuk dat God sal regeer. God sal geskape tyd laat pas by drie-enige tyd, en geskape regeringsvorm laat pas by die *perichoresis*³²⁶ van Vader, Seun en Gees. God sal die verlostes vergoddelik (deify) en hulle lewens sal gedra en gevorm word deur die lewe van Vader, Seun en Gees. Hulle sal hulleself ken as persoonlike agente in hierdie lewe wat so gevorm word. God sal dat die verlostes Hom sien deurdadig die Vader, Seun en Gees Christus se oë hulle oë sal maak. Hieroor skryf Jenson (1994:21) in “The Trinity and Church Structure,” en sê: “Humanity’s participation in the triune life is the final goal of God’s history; ... Indeed, to be thus the ‘sacrament’ of humanity’s godly destiny is the very mission of the church.”

Jenson (ST2:369) sê dat die laaste woord wat oor God se drie-enige wese gesê kan word (wat letterlik so is in sy sistematiese teologie), is dat “he is a great fugue.” Daarom is die laaste woord wat gesê kan word oor die verlostes dit wat Jonathan Edwards volgens Jenson (ST2:369) mooi gesê het: “When I would form an idea of a society in the highest degree happy, I think of them ... sweetly singing to each other.” Jenson sluit hierby aan en sê dat die *telos* van die koninkryk die perfekte harmonie is tussen die gesprek van die verlostes en

³²⁶ *Perichoresis* word beskryf deur Jenson en in sy teologie gebruik as die “making space for one another by all the persons of the Trinity” (Ive 2000b:155) en as “a metaphor of spatial motion which introduces a dynamism into the eternity” (Gunton 1991:25). Tierre Miethe (1988:157) beskryf dit as “A Greek word meaning ‘penetration.’ This theological term refers to the relationship and interaction of Jesus’ two natures, the divine and the human. It also refers to the indwelling interpenetration, the relationship among the persons of the Trinity. See: John 10:38; 14:10-12; 17:21; 1 Corinthians 2:10-16.” David Hart (2003:155) skryf in sy boek, *The Beauty of the Infinite* (2003), baie mooi oor die betekenis van *perichoresis*: “The Christian understanding of beauty emerges not only naturally, but necessarily, from the Christian understanding of God as *perichoresis* of love, a dynamic coinherence of the three divine persons, whose life is eternally one of shared regard, delight, fellowship, feasting and joy.” In die boek, *Trinitarian Soundings in Systematic Theology* (Metzger 2005), skryf Gunton (2005:70) verder oor *perichoresis*: “... the triune life is free by virtue of the free but ordered perichoresis – the *taxis* – of Father, Son and Spirit in which there is constituted a communion in which each of the hypostases is what he is from and through the others.”

die gesprek wat God is. In hierdie gesprek wat God is, is betekenis en melodie een. Die einde is musiek.³²⁷

Dit is in hierdie lig wat Jenson se sterk (of dan spekulatiewe) ekklesiologie gesien moet word. Jenson verstaan die belofte van die evangelie so dat die gemeenskaplike natuur van die kerk sal voortbestaan en vervolmaak sal word in die vergoddeliking daarvan in die ewige drie-enige lewe. Christene is deelnemers in die een “God-man” en daarom lede van die *totus Christus*.³²⁸ Christene (ST2:341) is “God-bearers communally and not otherwise.”

Die laaste oordeel word dan ook (Jenson bly konsekwent in sy denke hierin) verstaan nie as die skeiding tussen skape en bokke nie, maar eerder as die uiteindelijke herstel van die regte orde binne die gemeenskap. Dit gaan vir Jenson veel meer oor die kerk hier as oor die verwagte oorlewing net van die individuele persoon as sulks in die ewige lewe. In plaas hiervan sal Christelike identiteite ten volle geïnkorporeer word binne die goddelike lewe – dit sal melodieë raak wat ewiglik God se eie musiek sal vorm. Jenson (ST2:347) skryf: “the life that will be appropriated into God is the life that ends in death.” Maar in die algehele opstanding sal die dood van die dood plaasvind en sal die dood nie meer die mag hê om geliefdes te skei nie. Die dood sal ook nie meer kan inbreek maak op ons gemeenskaplike lewe met mekaar “in, through, and

³²⁷ Sien ook hieroor Jenson se “The end is music,” in die boek, *Edwards in our time: Jonathan Edwards and the shaping of the American religion* (Lee & Guelzo (eds) 1999).

³²⁸ Met die lees van Jenson se ekklesiologie, word Douglas Knight (2000:71) se opmerking, “Robert Jenson is a pioneer of the strong ecclesiology,” gou duidelik. Jenson het ’n baie sterk verstaan van die kerk as die liggaam van Jesus Christus. Jenson (ST1:189) sê: “... as Jesus has gone into the future, the church constitutes his presence with us now. At the same time the church is the messianic community brought about by the demonstration of the person of the Spirit.” Jeremy Ive (2000b:150) verstaan Jenson se ekklesiologie so: “It is inclusion in the life of the Trinity that constitutes the church.”

Jenson se ekklesiologie is inderdaad ’n “sterk” ekklesiologie, soos wat Knight sê, en daarom ook een wat kritiek ontlok. Een punt van kritiek is die feit dat Jenson die kerk direk identifiseer met die *totus Christus* en dat hy daardeur die gevaar loop om Christus te reduseer tot die uitkoms van die historiese proses, eerder as wat dit konstituerend daarvan is. Schwöbel (2000:124) sê hieroor: “The danger of Jenson’s position ... is that it comes very close to the understanding of the church, the body of Christ, as an extension of incarnation, which, at least in some aspects, seems to be incompatible with the Reformers’ emphasis on the church as *creature verbi divini*, the creature of the divine Word.” Dié probleem is een wat nou saam hang met Jenson se verstaan van die verhouding van Triniteit en tyd (en ruimte, moet hier bygevoeg word).

as God” nie.³²⁹ Die finale vergoddeliking sal dus lei tot die finale triomfering oor die dood.

Om saam te vat: die drie-enige goddelike lewe is ’n gesprek waarin ons reeds deels ingesluit is. Ons sal uiteindelik so daarby ingesluit word dat ons volle realiteit daardeur bepaal word. Die gesprek is spraak, maar dit is ook musiek – ’n grootse fuga. Die koninkryk is die perfekte harmonie tussen die gesprek van die verlostes en die gesprek wat God is.

Hierdie beskouinge van Jenson oor die eindtyd, oor die kerk se vergoddeliking, oor ons plek in God, oor die rol van die Gees in sy eskatologie, en oor sy ekklesiologie bied hoopvolle en kreatiewe antwoorde in die teologie. Dit is egter beskouinge wat dikwels radikaal afwyk van die meeste kerklike tradisies se leringe en daarom is dit nie altyd aanvaarbaar nie. Die waardering van Jenson se teologie en die kritiese evaluering daarvan, word nou in die volgende hoofstuk bespreek.

³²⁹ Die aksent word hier geplaas soos in ’n bespreking hieroor deur Mark Mattes. Myns insiens lees hy Jenson reg op hierdie punt. Mattes (2000:483) voeg by: “Redeemed histories, complete in death and free from sinful incurvation, will be incorporated into God as part of the inner dialogue of the eternal Son’s actual life. As such, the saints will live eternally with and in Christ.”

HOOFSTUK 7: KRITIESE EVALUERING VAN JENSON SE TEOLOGIE

Aan die begin van hierdie studie is dit ten doel gestel om 'n oorsig oor die teologie van Robert Jenson te gee, sodat daar gelet kan word op die waarde van sy teologie vir die huidige teologiese debat en kwessies. Die belangrikheid van die verhouding tussen Triniteit en tyd in Jenson se teologie is deurgaans ondersoek en in verband gebring met verskillende leerstukke binne Jenson se teologie. Van die begin af is daarop gewys dat Jenson se teologie (1) baie sterk ekumenies gedrewe is, (2) dat dit in die konteks van nihilisme en postmodernisme geskryf is, en (3) dat dit as Trinitaries en eskatologies getipeer kan word. Daarom sal onder andere in hierdie hoofstuk na die geslaagdheid van hierdie spesifieke doelwitte en besprekings van hierdie temas van hom, gekyk word.

In hierdie hoofstuk sal ook gelet word op die spesifieke bydrae wat Jenson in sy teologie gelewer het. Jenson het in sy meer as 40 jaar as teoloog omvattend oor 'n verskeidenheid teologiese onderwerpe geskryf en in die proses radikale en kreatiewe bydraes gelewer. Ek sal dus die hoofstuk begin met 'n bespreking en kritiese evaluering van sy teologie waarin gefokus sal word op die drie sake wat deurgaans in hierdie studie oor Jenson se teologie uitgelig is, naamlik (1) die verhouding God se tyd en ewigheid, (2) die trinitêre identiteit en karakter van God en (3) die klem op die narratiewe in Jenson se teologie. Al drie hierdie fokuspunte help om Jenson se verstaan van die verhouding tussen Triniteit en tyd uit te lig.³³⁰ Die oorhoofse doel van hierdie studie in Jenson se teologie is dan ook om begrip hiervan te vorm: van die *Alpha en Omega* – God en sy tyd en ons plek daarin.³³¹

³³⁰ Die samehang tussen hierdie drie temas – narratiwiteit, die trinitêre identiteit en karakter, en God se tyd en ewigheid – is so naby aan mekaar dat dit moeilik is om as aparte dele te bespreek. Dit sal aanvanklik so gedoen word, maar die bespreking lei noodwendig tot 'n ineenvleg van die drie temas. Burgess (2004:163) sê byvoorbeeld hieroor: “Due to Jenson’s complex analysis, it is remarkably difficult to treat any one theological theme in isolation from his compendious reworking of theology as a whole, and in particular from his doctrine of the Trinity.”

³³¹ Dat die verhouding tussen God en tyd reeds vroeg in Jenson se lewe vir hom problematies was, word duidelik uit hierdie opmerking van Jenson (1999c:169): “I recall as a small child sitting in a pew and trying to comprehend the pastor’s talk of eternity; I decided that it would make little difference whether one were in heaven or hell, since a truly endless on and on and on ... would merely in itself be intolerable”

Hierdie hoofstuk sal so ingedeel word dat daar eers oor die bogenoemde drie punte van Jenson se teologie 'n bespreking en kritiese evaluering gegee word.³³² Hierna sal verdere kritiek van ander hedendaagse teoloë oor sy teologie bespreek word. In die proses sal dit duidelik word watter vrae nog onbeantwoord gebly het deur Jenson en ook wat die waarde van die voorstelle is wat hy wel gemaak het. Daar sal ook in die hoofstuk meer uitgebrei word op Jenson se eskatologie en sy ekklesiologie, aangesien dit die leerstukke in sy teologie is, wat die meeste reaksie ontlok.

7.1 Narratiwiteit

Een van die hooftake van die sistematiese teologie van Jenson is om te sê wie die God van die evangelie is. Om dit te kan doen is 'n narratiewe identifikasie vir Jenson 'n noodsaaklikheid – ons leer vir God ken en ontdek wie Hy waarlik is deur sy verhaal te leer en te hoor. Daarom het Jenson nie sy teologie begin met 'n behandeling van die eienskappe van God soos dit tradisioneel gedoen word nie. Hy wyk doelbewus af van die normale behandeling van die *De deo uno* waarin daar tradisioneel 'n metafisiese analise van die wese en eienskappe van God gemaak word en fokus op die narratiewe karakter van God.

7.1.1 Narratiwiteit in Jenson se sistematiese teologie

Die eerste hoofdeel van Jenson se teologie gaan oor die identiteit van die Triniteit. As Jenson daarin die vraag vra wie die drie-enige God is, begin hy (ST1:63) sy antwoord met 'n beskrywing van “die manier waarop God se identiteit is.” God se identiteit is nie een wat in 'n soort metafisiese transendentale wese gevind word nie, maar wel in sy verhaal – in konkrete

³³² Die volgorde waarin ek hierdie drie temas in hierdie hoofstuk gaan bespreek word omgekeer en ek sal eerste fokus op sy narratiewe teologie. Dit is in 'n sekere sin waar Jenson ook begin as hy in sy eerste hoofdeel oor die identifisering van die Triniteit skryf. Met die verhaal van God wat vertel word, kom dit duidelik na vore (in Jenson se oortelling) dat God 'n drie-enige God is. Ek sal dus tweedens fokus op Jenson se trinitarianisme. Laastens sal ek fokus op die verhouding van God se tyd en ewigheid in Jenson se teologie. Hierdie aspek kom (soos die ander twee sake) deurgaans in sy teologie ter sprake, maar die eskatologiese en ekklesiologiese implikasies daarvan is radikaal en dít word laastens in hierdie hoofstuk bespreek.

gebeure. God is die een wat Jesus uit die dood opgewek het, en wat voor dit vir Israel uit Egipte gered het. Hierdie soort stellings identifiseer God en daarom het die stellings 'n spesifieke status: dit wys vir ons op God se hipostatiese wese.

Jenson se vertrekpunt oor God se identiteit is met ander woorde dat die Bybelse God waarlik geïdentifiseer kan word deur die Bybelse narratiewe. Daarom is God se hipostatiese wese en sy self-identiteit, volgens Jenson, gekonstitueer in dramatiese koherensie.³³³ Hy verduidelik en sê dat die skriftuurlike narratief Israel se enigste uitleg van God se self-identiteit is. Op die hoofdramatiese ommekeer binne die verhaal, naamlik die ballingskap en kruisiging, plaas die Here eksplisiet sy self-identiteit op die (narratiewe) spel. God self word dus deel van die verhaal – ook sy identiteit word bepaal daardeur. Na afloop van die gebeure (terugkeer uit ballingskap en opstanding) word God se identiteit (soos hy voorheen belowe het in die verhaal), bevestig. Jenson bly by die reëls van die narratiewe en sê dat 'n identiteit nooit gefinaliseer kan wees tot 'n persoon se dood nie. Ook hierdie vereiste geld vir God se identiteit en Hy kom dit na in sy verhaal. Hy ontmoet die dood en op só 'n manier vestig hy sy self-identiteit in dramatiese koherensie. Hy sluit die verhaal af en vestig sy identiteit deur te sterf. Dit is egter nog net een waarheid, want as dood en opstanding plaasvind is dit die oneindige dramatiese krisis en oplossing en daarom God se eie. God is dus sy verhaal.

Die verhaal van God moet egter vanuit 'n spesifieke hoek vertel word, naamlik vanuit die toekoms. God se self-identiteit word gekonstrueer in dramatiese koherensie en dit is nie iets wat plaasvind vanuit 'n beginpunt nie, maar vanuit die end, met ander woorde, nie in soort voortdoring of opeenvolging nie, maar in antisipasie. Jenson redeneer dus dat die Bybelse God nie ewiglik homself is deurdat hy voortdurend 'n begin inisieer waardeur hy alreeds is wat hy alles sal

³³³ Met ander woorde: voor elke beslissende gebeurtenis in die verhaal, kan die gebeurtenis nie voorspel word nie, maar daarna sien 'n mens dat dit presies is wat moes gebeur het.

wees nie, maar dat hy ewiglik homself is daarin dat hy onbeperk 'n end antisipeer waarin hy alles sal wees wat hy moontlik kan wees.³³⁴

God se verhaal is een waarin Hy deel is van die gebeure in tyd, maar ook die skepper en onderhouer van die aarde, van geskape tyd, is. Hy is skepper én skepsel – in byvoorbeeld die inkarnasie van Jesus. Dit veroorsaak vrae oor God se identiteit en Jenson wys dan daarop dat die God van eksodus en van die opstanding vry is en soewerein bo alles is, en as sy identiteit deur sy verhouding tot ander bepaal word, is daardie ander nie bloot ekstrinsiek tot hom nie. Daarom sê Jenson moet ons in gedagte hou en ook soek daarna om 'n pluraliteit van karakters, van wat net genoem kan word “*dramatis dei personae*” (karakters van die drama van God), te identifiseer en nie net een monadiese agent van die geskiedenis nie.

Jenson fokus nou op die *dramatis dei personae* en vra eerstens: Wie is die Seun? Jenson antwoord dat die Seun op verskeie maniere geïdentifiseer kan word in die verhaal van God met Israel. Hy vind Hom onder andere in die terme Israel, Woord, Ebed en in die eksplisiete verwagte Messias in die Ou Testament. In die Nuwe Testament word dit nog meer duidelik dat die Seun die tweede karakter is van die drama van God, die tweede persoon van die drie-eenheid. Ook die Gees, toon Jenson aan, word in 'n verskeidenheid van skriftuurlike diskoerse as *personae* van God se verhaal, buiten Homself, geïdentifiseer. Nie net die Seun en die Gees verskyn egter as *dramatis dei personae* nie, maar ook die God wie se Seun en Gees dit is – van wie hy die Vader en sender is. Jenson sê dit bring mens by 'n volgende misterie: die God van Israel verskyn self as een van die *personae dramatis* van die God wie Hy werklik is. Dit is die diepste misterie van sy identiteit en die finale noodsaaklikheid in die leerstuk van die Triniteit.³³⁵

³³⁴ Dit is duidelik hierin dat die eskatologiese fokus van Jenson se teologie dus nou verweef is met sy narratiewe teologie.

³³⁵ In sy bespreking van die *dramatis dei personae* en in hulle identifisering ook van mekaar as deel van sy narratiewe teologie, word die basis reeds uitgebou van sy trinitarianisme. Dit kom in hierdie paragraaf duidelik na vore.

Die narratiewe identifisering van die Triniteit kom dus by die punt waar Jenson vra: Hoe weet ons dat die Seun en Gees een wese is met die Vader? Hierop antwoord hy dat die Seun en Gees se “een wese” met die Vader in die hart staan van trinitariese teologie. Vir Jenson lê die historiese begin van hierdie leerstuk oor die Triniteit, grotendeels by die kerkvaders. Hy bespreek dan ook die rol van die kerkvaders, die apologete, die Ariane, die Kappadosiërs en ook Augustinus se rol in die formulering van hierdie leerstuk. God se identiteit word vir Jenson ook gevind in die verhaal van God soos die kerk se vergaderings en haar teoloë dit oor die eeue heen vertel het – soos met die beslissings by Nicea.

Die narratiewe aard van Jenson se teologie kom weer duidelik na vore as Jenson vra: hoe kan die karakter van God beskryf word? In sy sistematiese teologie maak Jenson 'n sentrale teologiese voorstel. Die voorstel is dat die evangelie nie net vir ons vertel van die werk wat deur 'n God, wat dit voorafgaan en dit so bepaal het, so gedoen is nie, maar dat die evangelie self bepaal wie God is. Dit is dus binne die leerstuk van God (oor die karakter van die Triniteit) wat Jenson die evangelie bespreek.

Vir Jenson is die evangelie se primêre aanspraak dat Jesus uit die dood opgestaan het. God word so geïdentifiseer as die een wat Jesus opgewek het uit die dood. Maar, wie is hierdie Jesus? Hoekom het hy gesterf en wat was die gebeurtenis waarna verwys word as die opstanding? Die leerstuk van God ontvou verder in die antwoord van hierdie vrae. Jenson bespreek hierdie vrae in drie dele waarin hy fokus op die Jesus van die geskiedenis, op Jesus se kruisiging en op die opstanding van Jesus. In hierdie bespreking kom mens by die hart van Jenson se teologie, naamlik dat die drie-enige God die God is wat hom in tyd, deur die evangelie se gebeure, laat ken wie Hy is.

Die evangelie se gebeure – Jesus se lewe, sterwe en opstanding – word dan ook deur Jenson (as 'n kort skets) op verskillende plekke in sy teologie

oorvertel.³³⁶ Jenson sê 'n sistematiese teologie word bepaal deur 'n narratief van ooreenstemmende sistematiese genre, met ander woorde, deur 'n soort algemene skets van Jesus se identiteit. Hy gee dan só 'n skets, maar spesifiseer dat dit nie eenvoudig 'n verkorte weergawe van die kanoniese narratiewe is nie. Hy sê dit is ook nie 'n aanbieding van nagevorsde resultate wat deur hom aanvaar word nie. Wat hy bied is 'n skets van Jesus wat poog om koherent aan beide te wees.

7.1.2 Kritiese evaluering

In sy teologiese metodiek ontwikkel en gebruik Jenson dus 'n narratiewe benadering tot teologie, hoofsaaklik omdat hy “meer presiese wetenskaplike metodes” sien as onbekwaam om die objektiewe waarheid daar te stel. Hy is skepties oor die tegnologiese belange wat deur die wetenskaplike metodes gedien word en hy is nie beïndruk met byvoorbeeld die wiskundige presisie wat deur die Verligting aangeprys word en deur teoloë soos byvoorbeeld Pannenberg nagevolg word nie. Jenson stel dit sterk en kritiseer ons geneigdheid om die Verligting na te volg as 'n uitvloeisel daarvan dat ons die Griekse element van ons denke verhef tot die unilaterale regter of kriteria vir alle kennis. Hy is hoogs skepties oor die kwalifikasie van die waarheid, soos dit geleer word deur Plato of Aristoteles, wat hieruit voortvloei. Vir Jenson is hierdie waarheid nie meer neutraal of meer rationeel as die waarheid soos wat dit geleer word deur byvoorbeeld Jesaja of Paulus nie, téénoor die vanselfsprekende uitgangspunte van die Verligting.

Oor hierdie narratiewe benadering en die uiteindelijke metodiek wat dit by Jenson teweeg bring, lewer Wolfhart Pannenberg kritiek en sê dat Jenson nie konseptuele presisie toon nie en dat hy te geneig is tot verbeeldingvolle spronge in sy teologie.³³⁷ Jenson maak egter 'n doelbewuste keuse vir sy metodiek en is in sy narratiewe benadering 'n baie meer postmoderne teoloog

³³⁶ Dit is soos Jenson sê nie volledige sketse nie, maar net van die kernmomente daarvan soos wat hy dit reeds bespreek het – kyk byvoorbeeld *ST1:4-5* en *ST1:176-178*.

³³⁷ Pannenberg (2000a:53) skryf: “Too often he (Jenson) seems to be taking up issues in an order that is determined more by rhetorical, even rhapsodic, impulse than by systematic necessity. Sometimes it is hard to discern the systematic function of a particular passage, while at the same point one looks in vain for a discussion of other questions that are necessarily related to the overall structure of his enterprise.”

as wat Pannenberg is.³³⁸ In die huidige pluralistiese akademiese omgewing veral in Noord-Amerika is Jenson waarskynlik daarmee ook potensieel 'n baie meer effektiewe ambassadeur vir die Christelike teologie as wat Pannenberg is. Jenson is nie minder sistematies in die sin van rigoristies nie, selfs al word hy deur “beelde” (deur die narratiewe) gelei.³³⁹

Die waarde van die narratiewe metodiek in teologie – soos mens dit in Jenson se teologie vind – word deur David Hart (2003:156) goed verwoord: “Trinitarian thought uninformed by the gospel narrative results, inevitably, in an impoverishment of both that thought and the narrative; hence the importance of the affirmation that the Trinity as economic or as immanent is the one God as he truly is, whose every action is proper to and expressive of his divinity.” Nog 'n groot bydrae wat Jenson deur sy narratiewe teologie lewer is die feit dat hy God se onverstoorbaarheid (impassibility) daarmee tot niet verklaar. Hy fokus in sy teologie deur die narratiewe benadering weer en weer op die verhaal van God wat ly – dit is God! Colin Gunton (2005:64-65) skryf oor hierdie soort poging wat Jenson aanwend: “In recent times, the struggle to develop a more narratively based account of God’s attributes has often centred on the doctrine of impassibility, which appears to rule out some of the things done by God, for example genuinely suffering on the cross and being genuinely compassionate with those who suffer.”

7.2 Trinitarianisme

Aan die begin van hierdie studie is daarop gewys dat Jenson by uitstek 'n trinitariese teoloog is. Hy volg in baie opsigte die rigting van Karl Barth hierin na.³⁴⁰ Jenson plaas egter sy eie aksente in sy teologie op die leerstuk van die

³³⁸ Soos aan die begin van hierdie studie aangetoon is, is Jenson se teologie in geheel ook een in reaksie op die postmodernisme en nihilisme. Mark Mattes (2000:485) sê oor Jenson se narratiewe benadering en metodiek in sy teologie: “Jenson is far more a ‘post-modern’ thinker than Pannenberg.”

³³⁹ Die kritiek op die narratiewe metodiek moet die “genre” van teologie in ag neem. 'n Mens kan byvoorbeeld nie sê dat Bach se musiek minder sistematies is as Galileo se fisika nie.

³⁴⁰ Dit is oor sake soos die ekonomiese en immanente Triniteit, oor God se wese, en oor die verhouding tussen die narratiewe en trinitariese teologie, waarin Jenson onder andere vir Barth in sy trinitarianisme navolg. Gunton (2005:65) skryf oor hierdie aspekte van Barth se teologie: “Barth’s project to bring revelation and being together is an implicit, and often explicit,

Triniteit. Hy ontwikkel hierdie leerstuk deurlopend in sy teologie en dit is (soos reeds genoem) baie nou verweef met sy narratiewe teologie én met sy verstaan van God se ewigheid (of soos hy dit later stel: met die drie-enige tyd van die drie-enige God).

In 'n bespreking oor Jenson se teologie sê Philip Cary (1999:133-135) dat mens huiwerig is om al die voorstelle en stellings van Jenson eenvoudig net te aanvaar. Tog, voeg hy by, dat enige persoon wat verkies dat die Bybel in plaas van Plato ons Christelike konsepte oor God moet definieer, sal baie stof tot dankbaarheid vind in Jenson se voorstelle. Jenson se uitdagendste teologiese bydraes vloei volgens Cary voort uit Jenson se volhardende afwysing van enige metafoor van diepte. Sy probleem daarmee is dat die Christelike tradisie hierdie soort metafore gevul het met inhoude vanuit die filosofiese tradisie. Jenson sal byvoorbeeld sê dat as God eenvoudig die drie goddelike karakters (*dramatis dei personae*) is wat ons leer ken in die verhaal van Israel, dan vind ons nie vir God nog bo of agter die verhaal ook nie. Ons vind Hom met ander woorde nie in 'n tydlose ewigheid of in ons bewussyn nie, maar net in die verhaal. Die God van die evangelie is die Een wat Jesus uit die dood laat opstaan het. Daarom behoort die verhaal van Jesus se lewe, sy dood en opstanding tot die werklike wese van God en daarom hanteer Jenson dit as 'n konstituerende deel van die leerstuk van God.

'n Goeie voorbeeld hiervan is die verhaal van die kruisiging. Hierdie verhaal bring die probleem van die leerstuk van versoening na vore en die vraag ontstaan: Hoe werk hierdie gebeure dat dit die sonde van die wêreld wegneem? Jenson se voorstel is dat die geskikste leerstuk van die versoening eenvoudig gevind word in die oorvertelling van die verhaal van Jesus se kruisiging en opstanding en nie in 'n uitwysing van 'n soort wetlike transaksie (soos Anselmus dit doen) of in 'n mitologiese veldslag (soos wat Aulen dit doen) nie. Hierdie oorvertelling word beleef deur die kerk elke jaar in die

reproach to much of the tradition. It establishes an important principle: that treatments of the being or essence of God must be Trinitarian from the outset and that it must be a Trinitarianism which is based in, and a drawing out of the implications of, the economic Trinity: of how God reveals himself to be in the narratively identified economy of creation, reconciliation and redemption."

viering van Goeie Vrydag en Paasfees. Die oplossing van hierdie diep teologiese probleem lê vir Jenson dus op die oppervlakte van die verhaal – in hierdie geval op 'n liturgiese oppervlakte.

Nog 'n voorbeeld hiervan is Jenson se voorstel oor waar die liggaam van Jesus Christus te vinde is. In 'n Ptolemeïese heelal sou dit sin gemaak het om te sê dat sy liggaam letterlik bo die hemele is, maar ons weet nou dat dit nie meer moontlik is om dit so letterlik te verstaan nie. Jenson kyk hoe Paulus die woord liggaam gebruik het en sluit dan daarby aan. 'n Liggaam is 'n persoon se objektiewe beskikbaarheid aan ander persone. Deur weer eens ons aandag op die liturgiese oppervlakte te vestig stel Jenson dan voor dat die sakramente en die kerk die voortgaande liggaamlike lewe van Jesus Christus is. Jenson (ST1:206) sê: “He needs no other body to be a risen man, body and soul. There is and needs to be no other place than the church for him to be embodied, nor in that other place any other entity to be the ‘real’ body of Christ.”³⁴¹

7.2.1 Trinitêre identiteit en karakter

In Jenson se getrou wees aan die evangelie is sy teologie 'n sterk narratiewe teologie (soos hierbo bespreek), en hierin vind hy ook die identiteit en karakter van die Triniteit. Jenson vra die vraag oor die Triniteit se identiteit in die eerste hoofdeel van sy sistematiese teologie en antwoord dit dan deur die verhaal van God – as die drie-enige God – te vertel uit die Ou en Nuwe Testament. Die essensie van God word vir Jenson nie geïdentifiseer as 'n metafisiese beginsel van eenheid nie, maar as die gemeenskaplike lewe van die *dramatis dei personae* – die drie karakters van die goddelike drama. Dit is juis hierdie vraag – oor die een wees van die Seun en Gees met die Vader – wat Jenson se narratiewe teologie 'n sterk trinitariese swaai gee.

³⁴¹ Die interessante konklusie wat Jenson dan hieruit maak is dat die hemel die kerk is, of andersom. Hy (ST1:206) sê: “Heaven is where God takes space in his creation to be present to the whole of it; he does that in the church.” Oor hierdie voorstelle van Jenson sê Phillip Cary (1999:135) met reg: “Whether anyone is likely to be persuaded by this claim will depend in large measure on what Jenson has to say about ecclesiology and the salvation of the creature when he turns from *The Triune God* (vol.1) to *The Works of God* (vol. 2).”

Die Seun en Gees se “een wese” met die Vader staan vir Jenson in die hart van trinitariese teologie. Jenson sê oor die leerstuk van die Triniteit, dat dit nie soseer ’n homogene samestelling van proposisies is nie, maar eerder ’n taak. Dit is die kerk se voortgaande poging om die Bybelse God se hipostatiese wese te herken en daaraan getrou te bly. Die een wese van die Seun en Gees met die Vader (die primêre trinitarianisme) word volgens Jenson geïdentifiseer deur die kerkvaders en in die Nuwe Testament. In laasgenoemde is dit in besonder deur die titels wat Christene vir Christus en God gebruik, deur die kerk se liturgie soos deur Paulus beskryf en deur die gebed van Jesus in Johannes 17.

Jenson wys dus daarop dat daar in die beskrywing van goddelikheid en tyd vroeg reeds probleme bestaan het in die leerstuk van die Triniteit. Die probleem was dat die Griekse denkraamwerk die kerkvaders sekere aannames laat maak het en sodoende was hulle teologie gebind aan ’n interpretasie van die goddelikheid van die Seun en Gees, as ’n soort dubbele bemiddeling. Met ander woorde, die Seun en die Gees moes, soos ander laat-antieke redders, op só manier goddelik wees, dat hulle ons toegang van tyd en tydelikheid tot die tydlose volle goddelikheid kon bemiddel. Hulle modus van goddelikheid moes verder ook die dissonansie tussen die kulturele en Bybelse manier van praat oor God bemiddel.

Terwyl die Christelike teologie vasgevang was in hierdie soort aannames, was daar volgens Jenson net twee opsies moontlik vir die verstaan van die goddelikheid van die Seun en die Gees saam met die Vader: modalisme en subordinasionisme. Jenson bespreek die kerk se eeue lange stryd hieroor – onder andere die beslissings van Nicea, die rol van die Kappadosiërs, Augustinus – en dan bied hy self voorstelle oor hoe die verhoudinge en goddelikheid van die drie persone van die Triniteit verstaan kan word. Jenson doen dit deur op die karakter en persone van God te fokus. In die proses bespreek hy kern teologiese kwessies soos die Christologie en wys ook duidelik uit wat die belang van tyd in die bespreking van die probleem is. Jenson doen hierdie bespreking baie gestruktureerd en bespreek breedvoerig die probleme van patrologie, Christologie en pneumatologie. Veral die rol van

die Gees in Jenson se eskatologie (en in die Triniteit as toekoms) word baie sterk beskryf.

Hoekom speel die Gees so groot rol in die toekoms? Die samehang tussen die persone van die Triniteit, die narratiewe aard van die Triniteit se karakter, en die belangrikheid van God se verhouding tot tyd, word duidelik daarin dat Jenson argumenteer dat 'n verhaal as 'n eenheid prolepties saamgebind word – vanuit die einde eerder as vanuit die begin daarvan. Een van die kenmerkende leerstukke van Jenson is daarom dat die Heilige Gees die band van die goddelike eenheid is, want die Gees is die lewende toekoms van die drie-enige God. Jenson verstaan dit dat in die verhaal van God is die Gees die krag van die eskatologiese voltooiing, wat die Vader en die Seun bevry van blote tydlose voortdoring. Hierdeur word die God van die evangelie in 'n eenheid saamgebind wat soortgelyk is eerder aan die van 'n persoon as aan die van 'n beginsel. Vir Jenson is hierdie verstaan van die Triniteit die finale afwysing van die antieke heidense interpretasie van wese as blote voortdoring of volharding. Teen hierdie soort dwaling van die antiekheid het Jenson sy lewe lank 'n stryd gevoer in sy teologie.³⁴²

7.2.2 Kritiese evaluering

In sy bespreking van Jenson se teologie, sê Mark Mattes,³⁴³ dat dit baie duidelik is dat Jenson getrou wil bly aan die Bybelse narratiewe en dat hy só van alle Parmenideaanse oorblyfsels in die leerstuk van God ontslae wil raak. Mattes redeneer dat Jenson in die proses 'n “horisontale dimensie” tot God aksentueer wat neerkom op 'n uitstreking van die goddelike lewe in 'n soort

³⁴² Hierin is Jenson veral krities teenoor die normale godsdiens se tydlose verstaan van God. Vir Jenson het die Christendom altyd te make met 'n God wat in 'n abnormale (in terme van ander godsdienste) verhouding tot die geskiedenis en tyd staan. Hierdie verhouding leer mens ken juis in die leerstuk van die Triniteit waarop Jenson dan breedvoerig in sy teologie fokus en kreatiewe voorstelle maak. David Yeago (1992:18) noem byvoorbeeld dat die kenmerkende van Jenson se teologie sy stryd teen “normale godsdiens” teenoor die ware godsdiens van die “evangelie van Jesus Christus” is.

³⁴³ Mark Mattes se waardering en kritiek op Jenson vind plaas uit 'n spesifiek Lutherse perspektief. Mattes (2000:483) sien vier sake wat hiervolgens aandag moet geniet: “A Lutheran assessment of Jenson’s work need to examine at least four crucial components: (1) his view of God, (2) his method, (3) the appropriation of Lutheran themes in his work, and (4) his ecclesiology.” Die meeste van hierdie sake word in hierdie studie ook bespreek, want sy Lutherse perspektief bied ook vir die Gereformeerde teologie insigte.

lineêre of historiese wyse. Dit neem die klem weg van 'n "vertikale dimensie" tot God waarin God se goddelikheid as atemporeel en "hemels" beskryf sou kon word. Daarom behoort temporele gebeure tot God se werklike goddelikheid (ST1:49). God is werklik as geskiedenis.³⁴⁴ Jenson se trinitarianisme word vanuit hierdie perspektief gebou en hy sluit aan by Barth en Rahner wat die ekonomiese Triniteit as die immanente Triniteit beskou.³⁴⁵ Ewigheid is daarom nie bewegingloos nie, maar 'n toekoms wat onuitputbaar alle werklike gebeure antisipeer.

Verder kan dit genoem word dat in sy bespreking van die Triniteit se identiteit en karakter, vind Jenson in sekere opsigte baie meer aanklank by die Oosterse kerke en hoor mens somtyds 'n ontevredenheid oor sy eie Westerse dogmatiese erfenis. Dit kom na vore daarin dat Jenson die primêre ontologiese gewig plaas op die *hipostases* eerder as op die *ousia* – op die spesifieke identiteit eerder as op die essensie. Daarom val die aksent vir hom op die onderskeiding in die Triniteit (drie hipostases) en die eenheid in Christus (een hipostases). Hierin gee hy voorkeur aan die Kappadosiërs se weergawe van die Triniteit bo die van Augustinus en kies hy vir 'n Cyrilleaanse Christologie bo die van Leo. Jenson maak egter hierdie keuses omdat hy konsekwent wil bly in die rolle wat die persone van die Triniteit in hulle onderskeie trinitariese verhoudinge wil speel.

³⁴⁴ Hierdie tema is reeds baie belangrik vir Jenson vanaf die vroeëre werke van sy loopbaan. Jenson (1967:39) skryf byvoorbeeld in sy boek *A Religion Against Itself* (1967), dat "God is real as history and God's existence is not comparable to that of say, a stone's but an event's."

³⁴⁵ Colin Gunton (2005:63) verduidelik die belang van die verhouding tussen ekonomiese Triniteit en immanente Triniteit goed as hy sê: "The distinction between the doctrines of the economic and eternal or immanent Trinities is important. It is not suggesting that there are two Gods, two Trinities, but that two different things have to be said about the Triune God if we are to do justice to Scripture: that he is triune as he presents himself to us in our time, and that this tri-unity is eternal. We need to know and say this because we need to know that we can rely on what God reveals: that what he seems to be, that he truly is. Otherwise, how could we rely on his always being loving, holy, merciful, powerful, and the rest?"

Hunsinger se kritiek op Jenson is uiteenlopend en breedvoerig,³⁴⁶ maar die een sterk punt van kritiek is ook dat Jenson se Triniteit onder Hegel³⁴⁷ se invloed gekonstrueer word. Hunsinger (2002:175) sê byvoorbeeld: “It is Hegel, more than any other, who determines Jenson’s view of the trinity (even as for him, the cross is determined by Socinus and the ‘incarnation’ by a perfect inversion of Arius). Jenson develops his trinitarian proposal within the confines of a broadly ‘Hegelian’ metaphysics. Because as he admits, the metaphysics of his work is presented only ‘bit by bit’ (ST2:150), it is not easy to gain a sense of the whole. It seems fair to suggest, however, that taken as a whole, the metaphysics is a version of panentheism (and therefore tends toward monism).”

Die kritiek van Hunsinger (en Sholl)³⁴⁸ wys op ’n noodsaaklike perspektief op Jenson se teologie. Jenson probeer ’n nuwe soort metafisika bou binne die teologie en terselfdertyd gee hy ’n uiteensetting van sy leerstuk van die Triniteit. Hierdie is ’n grootse poging – altyd met die ekumeniese doel voor oë – en dit sal uit die aard van die saak kritiek ontlok of verkeerd verstaan kan word. Sonder om in meer detail in te gaan op Hunsinger se kritiek op Jenson, is dit die moeite werd om te let op hoe Jenson self hierdie kritiek beantwoord.³⁴⁹ Jenson (2002a:230) skryf oor die kritiek op sy metafisika en die oënskynlike Hegeliaanse invloed op sy verstaan van die Triniteit: “As stated early in the book, the whole of my systematics is in one aspect an effort of revisionary metaphysics, aimed at allowing one to say things about God that scripture seems to require but that inherited metaphysics inhibits. The attempt is to revise certain inherited deep patterns of thought, partly by explicit proposal and partly by treating the material topics within the emerging new

³⁴⁶ In dieselfde uitgawe van die *Scottish Journal of Theology* (2002. 55:2) verskyn eers die artikel van Francis Watson, “America’s theologian’: an appreciation of Robert Jenson’s Systematic Theology, with some remarks about the Bible,” (pp201-224), én dan die artikel van George Hunsinger, “Robert Jenson’s Systematic Theology: a review essay” (pp161-200). Jenson se reaksie op beide die artikels, “Response to Watson and Hunsinger” (pp225-232), verskyn in dieselfde uitgawe van die joernaal.

³⁴⁷ Een van die mees aangehaalde stellings van Jenson is die een wat hy reeds in 1969 in sy boek, *The Knowledge of Things Hoped For*, oor Hegel gemaak het. Dit is (Jenson 1969:233): “Hegel’s only real fault was that he confused himself with the last judge; but that is quite a fault.”

³⁴⁸ Sien hieroor Hunsinger se artikel, “Robert Jenson’s Systematic Theology: a review essay” (2002:161-200) en Sholl se artikel, “On Robert Jenson’s Trinitarian Thought” (2002:27-36).

³⁴⁹ Jenson spreek in sy reaksie waardering uit aan Watson, maar wys Hunsinger se punte van kritiek baie sterk af. Dieselfde soort antwoord wat Jenson op Hunsinger hierin gee sou ook grotendeels van toepassing kon wees op die kritiek van Brian Sholl.

patterns. It is the risk such an attempt evidently runs: some readers will not allow the projects its own terms, but will simply carry on in the assumption that their inherited construal of reality is the only one possible and so must after all be that of the writer; or if they notice deviations will assume that these must derive from some – undesirable – variant of the same inherited construal, and must be classifiable as ‘Hegelian’ or ‘existentialist’ or whatever.”

7.3 God se tyd en ewigheid

In hierdie hoofstuk is tot dusver gelet op die narratiewe aard en trinitarianisme van Jenson se teologie. Soos reeds genoem is hierdie twee aspekte baie nou verweef met Jenson se verstaan van God se tyd en ewigheid. Onderliggend aan die uitbou van sy trinitarianisme lê vir Jenson dikwels die afwys van die verkeerde verstaan van en verhouding tussen ewigheid en tyd. In sy reaksie op Hunsinger sê Jenson (2002a:231) byvoorbeeld oor sy eie poging om die regte verhouding tussen ewigheid en tyd te formuleer en oor die waarde daarvan vir die teologie: “That is, he [Hunsinger] supposes the inherited metaphysics that construes time and eternity as contradictories. It is that very assumption that engendered all the Christological heresies for some 500 years, and my book [*Systematic Theology*] labors to replace. I may very well fail, but a reader should take account of my attempt.”

7.3.1 Die Triniteit se tyd

Die bespreking van die Triniteit se tyd kom eers pertinent aan die orde in Jenson se sistematiese teologie as hy die vraag oor die Seun en Gees se goddelikheid probeer antwoord. Jenson begin die hoofdeel van sy teologie met die identifisering van die Triniteit in die narratiewe. Hierdie identifisering lei tot die leerstuk van die Triniteit – in sy bespreking spesifiek by die vraag oor die een wees van die Seun en Gees met die Vader. Dit is juis op hierdie punt waar die tydsaspek van God – veral die verstaan van die ewigheid van gode – ’n rol begin speel.

Jenson sê dat die Christen-denkers wat eerste hierdie vrae (oor die Seun en Gees se goddelikheid) opgeneem het, het sonder veel kritiek die Mediterreense weergawe van ewigheid en goddelikheid aanvaar. Justinus Martyr definieer byvoorbeeld goddelikheid as onveranderlikheid. Hiermee word die normale tyd-ontkennende predikate saamgesleep.³⁵⁰ Van hierdie predikate staan “onverstoobarheid” (impassibility) – die immuniteit teen lyding en temporele gebeurlikhede in die algemeen – sentraal.³⁵¹ Die probleem was: As God (die Vader) dus as tydloos en/of ewig verstaan is, moes die Seun en die Gees, soos ander laat-antieke redders, op só manier goddelik wees, dat hulle ons toegang van tydelikheid tot die tydlose goddelikheid kon bemiddel. Die Seun en Gees was dus as minder goddelik beskou. Die grondliggende probleem hier, wat Jenson uitwys, is dat God as tydloos beskou is.

Die gevolg van hierdie probleem was modalisme. Hiervolgens word God self bo tyd geallokeer, en só bo die Bybelse narratief se onderskeid van die *personae dramatis dei*. Vader, Seun en Heilige Gees is dan net onderskeie rolle wat God aanneem in die fases van die verlossings-geskiedenis. Die taal van die Griekse teologie word gebruik vir God se eie realiteit (tydloos/ewig) en die Bybelse narratief word gebruik ter wille van sy temporele aanpassings. Die tweede gevolg was subordinasionisme. Hierin is probeer om een van die drie persone met God self te identifiseer – dit moes gewoonlik dan die Vader wees in sy identifikasie met die God van Israel. Die Vader word dan voorgestel as ten volle tydloos, en die Seun en die Gees kan dan toegelaat word om hulle

³⁵⁰ Jenson (ST1:95) sê: “Justin Martyr, the archetypical converted ‘philosopher’ who effectively initiated the tradition ... defined deity as immutability and brought with this definition the usual repertoire of time-denying predicates, centrally ‘impassibility’, that is immunity to suffering and temporal contingency in general.”

³⁵¹ Vir Jenson is die “oersonde,” wat gelei het tot die kerklike verdeeldheid na Nicea, die patristiese trinitarianisme wat ondermyn is deur sy onvermoë om te breek met hierdie aksioma van goddelike onverstoobarheid (impassibility). Paul Carey (1999:133) gee hieroor ’n goeie perspektief op Jenson: “Jenson traces the problems which structure (and fracture) today’s ecumenical theology to this most decisive conversation of the Christian tradition. The religious understanding of ancient mediterranean Gentiles became an articulate theology in the writings of Greek philosophers, whose concept of the divine as timeless eternity was the most powerful rival to Jewish and Christian conceptions of God as historical redeemer. In locus after locus, Jenson’s solutions to the problems of ecumenical theology involve uncovering an undigested nugget of philosophical timelessness (often operating as a hidden assumption common to both sides in a theological dispute) and suggesting ways to complete the evangelization the fathers started.”

Bybelse rol te speel – ondergeskik aan die Vader. Ook hierdie opsie is natuurlik vir Jenson onaanvaarbaar. Die probleem bly God se tydloosheid.

In sy sistematiese teologie bespreek Jenson die gevolge van die probleem. Hy sê dat die kerk deur die eeue geworstel het oor die goddelikheid van die Seun en Gees, en dit grotendeels omdat God se ewigheid as tydloos verstaan is. Hieroor skryf Jenson breedvoerig in sy boek, *Unbaptized God* (1992). Jenson wys in sy bespreking daarop dat die teoloë van Nicea en Konstantinopel heelwat vermag het, maar dat 'n belangrike saak deur hulle nie aangespreek is nie, naamlik hierdie diepe oorsprong van die vierde eeuse stryd – die aanname dat goddelikheid gelyk is aan onverstoobarheid. Ook die Kappadosiërs het, volgens Jenson, misluk in hierdie opsig, want hulle reël maak staat daarop dat daar geen gebeurtenisvolle onderskeiding in God self plaasvind nie – dat daar met ander woorde geen teken van temporaliteit in Hom is nie. Juis hierom is dit dikwels deur die Westerse kerk se teologie verwerp.

Jenson sê dat die Westerse tradisie op hierdie punt oor die “temporele kontaminasie van God self,” reggestel moet word. Die identiteite se agente *ad extra* verrig nie 'n onverdeelde taak omdat hulle ononderskeibaar is nie, maar omdat hulle volkome gemeensaam is. Die proposisie van die eksklusief Westerse belydenis van Athanasius sê: soos die Vader is, so is die Seun en so is die Gees. Dit moet egter verstaan word, sê Jenson, as gelykheid van goddelikheid en nie van identiteit in die goddelikheid nie. Die onderskeid tussen die drie-enige storie soos dit is oor God en soos dit is oor kreature, is nie 'n onderskeid tussen die eenvoudigheid van tydloosheid teenoor die differensiasies van temporaliteit nie. Nee, sê Jenson, die gebeurtenisvolle differensiasie is werklik aan beide kante.

Die vraag oor God se tydloosheid bring noodwendig die Christologiese problematiek na vore. Jenson se siening oor die Christologiese probleem hang dan ook vir hom nou saam met die tydskonsep wat aan God gekoppel word. Jenson poog dan om die leerstuk van Christus ten volle te bevry van enige oorblyfsels van 'n Parmenideaanse gees wat die Logos as 'n ahistoriese wese

sien. Hy doen dit deur die verhouding tussen God en die mensdom te interpreteer as 'n saamkom van die goddelike geskiedenis met die menslike geskiedenis in die lewe van Jesus Christus en die gemeenskap tussen mense wat Hy gevestig het. Hierdie soort saamkom is nie 'n gelykvormige korrespondering van gelykheid tussen goddelikheid en menslikheid nie. Dit is een wat in geheel deur God geïnisieer en uitgevoer is. Tog dra die menslike ervarings by en gee ook op 'n betekenisvolle manier beliggaming aan die goddelike lewe. Ons jaag dus nie die ewige niet na nie, maar 'n gemeensaamheid met God self. Mattes (2000:491) verduidelik: “While Jenson rejects the atemporal character of the Platonic vision of eternity, he affirms a Platonically-inspired theory of participation, i. e., that all things to some degree or other participate in God as their good, end or purpose.”

Die vraag oor die Gees se tyd moet ook gevra word. Jenson sê die Gees staan aan die end – dit is sy plek, sy vaste punt. Die Gees staan aan die end van al God se weë, omdat Hy die End *is* van al God se weë. Die Gees is die Lewendigheid van die goddelike lewe, omdat Hy die krag is van die goddelike toekoms. Hy is die Liefde waarin alle dinge aan die einde ingebring word. Hy is die vervulling nie net van geskape lewe nie, maar ook van die goddelike lewe. Maar, sê Jenson, die tradisie het niks hiervan erken in sy ontwikkeling van die leerstuk van die Triniteit nie. Daarin is die goddelike lewe nie gekonstrueer deur die Bybelse narratiewe eskatologiese karakter nie, maar net in sy protologiese karakter. Die goddelike doel waarop verhoudinge van vervulling gefokus is, moet juis as die Gees erken word.

Jenson beweeg weg van die teologiese tradisie waarin die goddelike lewe net in sy protologiese karakter gekonstrueer word. Hy konstrueer dit deur die Bybelse eskatologiese karakter, en so oorkom hy een van die heidense antiekheid se interpretasies van “wese” as “volhouding.” Jenson kan dus vra oor die Triniteit: is sy lewe georden deur 'n Uitkoms wat Sy uitkoms is? Hy antwoord en sê dat die Mediterreense antiekheid gesê het daar is niks hiervan in God nie, maar die evangelie veronderstel dat daar is. Jenson sê dat om te sê dat die Heilige Gees sonder kwalifikasie “een van die Triniteit” is, is om te sê dat die dinamiek van God se lewe 'n narratiewe oorsaaklikheid is *in* en so

van God. Die Gees is 'n onderskeie identiteit *van* en *in* God daarin, dat die Gees God is as die Krag van God se eie én ons toekoms. Met ander woorde: die Gees is die Krag van 'n toekoms wat ook vir God nie gebind word deur voorspelbaarhede nie. Die Gees is God as sy en ons toekoms wat ons tegemoet kom. Hy is die eskatologiese realiteit.

Wat is die verhouding tussen tyd en ewigheid? Jenson sê dat die dialektiek van tyd en ewigheid, Barth se kritiek op godsdiens krag gegee het. Dit is binne godsdiens se veronderstelde oorvleueling van tyd en ewigheid dat afgode geskep word. Barth oorbrug die abstraktheid van die dialektiek deur die omsit daarvan in Christologie. Tyd en ewigheid raak – sonder oorvleueling – nie as 'n algemene grens tussen God en skepsels nie, maar as die gebeurtenis van hierdie een skepsel se konflikterende bestaan – Christus. Jenson is nou uiteindelik vry om die posisie van sy eie teologie te stel. Hy sê dat die eskatologiese proklamasie, die narratiewe van Jesus nodig is om die eschaton te *identifiseer* wat verkondig word. In die evangelie gaan dit oor 'n toekoms wat bepaal word as gemeenskap met Jesus.³⁵²

Hoe moet God se ewigheid dan verstaan word? Die oneindigheid van die drie-enige God het volgens Jenson met 'n unieke *onbeperktheid* te make. Die enigste oneindigheid wat die Griekse teologie kon begryp (en waardeur hulle in die proses God so verklein het), was 'n oneindigheid wat gevisioeneer is met die analogie van ruimte. Hulle verstaan 'n oneindige iets, uiteindelik as niks, want dit sal totaal en al verstrooid wees. Daarteenoor, volgens Gregorius, is die oneindigheid wat God se goddelikheid is, *temporele* oneindigheid. God is nie oneindig omdat hy oneindiglik uitstrek (verstrooid is) nie, maar omdat geen temporele aktiwiteit kan by bly by die aktiwiteit wat hy is nie. Gregorius (ST1:216) sê: “The transcendent and blessed Life has neither interior nor exterior measure; no temporal process can keep pace with it.”

³⁵² Hierdie gesamentlike toekoms word baie sterk deur Jenson (1994:20) beskryf en hy sê onder andere: “God’s reconciliation is not just that he makes us better human creatures. He will make us perfect human creatures, and he will do so by incorporating us as additional personal subjects of his own life – as the whole church once had the courage to say, by ‘deifying’ us.”

Jenson is nou by magte om sy kreatiewe voorstel te maak oor die Triniteit se unieke ewigheid en tyd. Hy sê dat die konsep van ewigheid wat van toepassing is op die drie-enige God, self 'n trinitariese konsep is. God is ewiglik of oneindig, in die sin wat dit by Hom pas. met ander woorde *omdat* Hy drie-enig is moet sy soort ewigheid ook drie-enig wees. Daarom sê Jenson moet gelet word op die konneksies tussen die pole van tyd en die gemeenskaplike drie-enige rolle van die Vader, Seun en Gees. Hy beskryf dit soos volg en sê: die Vader is die waarvandaan van God se lewe; die Gees is die waarheen van God se lewe; en die Seun is daardie lewe se skynbare (specious) hede. As waarvandaan en waarheen nie uitmekaar val in God se lewe nie (dat Gods durasie nie verbreek word nie), is dit omdat oorsprong en doel onbuigbaar versoen is in die handeling en lyding van die Seun.

Hoe moet ons tyd, geskape tyd, dan verstaan? Volgens Jenson skep die drie-enige God met die doel om 'n gemeenskap in Christus te vestig. Hy skep sodat ander in sy goddelike lewe ingesluit kan word. Geskape tyd, is daarom die akkommodasie vir ander binne God se ewigheid. Jenson (ST2:25) stel dit: "Created time is accommodation within God's eternity for others." God se tyd vir ons is die "uitstrekkings" wat eksterne orde vir ons bestaan bied. Hierdie uitstrekkings bied vir ons 'n objektiewe metriek vir ons – beide as innerlike verlenging van 'n lewe (in aansluiting by Augustinus se verstaan van tyd) en as 'n eksterne metriek (in aansluiting by Aristoteles se verstaan van tyd).

7.3.2 Kritiese evaluering

Dit is nie 'n eenvoudige taak om Jenson se verstaan van God en tyd afsonderlik van sy hele teologie weer te gee nie. Jenson ontwikkel sy beskouinge hieroor integraal met sy trinitarianisme en eers in die tweede volume van sy sistematiese teologie fokus hy hierop as 'n afsonderlike tema. Die hooflyne van sy argument hieroor is egter deurgaans sigbaar en konsekwent uitgebou en Jenson maak kreatiewe voorstelle in hierdie verband. Sy beskouing van God se tyd en ewigheid is iets wat sy trinitariese teologie deurgaans ondersteun en die koherensie daarvan versterk.

In sy resensie van Robert Jenson se eerste volume van sy sistematiese teologie sê die Protestantse teoloog Paul Molnar (1999:118) dat Jenson juis in sy verstaan van tyd en Triniteit, verdere gesprek ontlok. Molnar sê dat die groot saak van belang in Jenson se teologie, is Jenson se argument dat God nie as tydloos en ontoeganklik (in lyn met die Griekse metafisika) óf op 'n modalistiese wyse (om God te plaas bo tyd) óf op 'n subordinalistiese wyse (wat die Vader alleen transendent maak), verstaan moet word nie. Molnar sê dat die bydrae wat Jenson met sy boek lewer (1) die aandrag daarop is dat ons nadenke oor God net moet berus op die evangelie en (2) dat dit getrou moet wees aan die God van die evangelie eerder as aan enige iemand se spesifieke kerklike tradisie. Nie dat tradisie onbelangrik is vir Jenson nie, maar omdat die norm vir teologiese waarheid volgens Jenson altyd gevind moet word in die drie-enige God self, sê Molnar.

Paul Molnar lig dus twee positiewe aspekte van Jenson se beskouing van God se tyd en ewigheid uit, maar daar is ook kritiek hierop en dit is dat dit blyk om sterk invloede van Hegel te hê. Die probleem is dat God se tyd vir ons, volgens Jenson, deurslaggewend is vir sy tyd vir Homself. Mattes (2000:483-484) sê byvoorbeeld oor Jenson: “Even though in the *Systematic Theology* he does not allude to Hegel as a significant source for his doctrine of God, Jenson’s overall picture of God has a kind of quasi-Hegelian quality to it.” Hierdie selfde kritiek word in meer detail uitgewerk deur George Hunsinger en Brian Sholl.³⁵³ Sholl (2002:28) sê byvoorbeeld: “Jenson advocates a Hegelian notion of determinate negation to relate divine identity to a concept of being dependant upon an Idealist figuration of temporality.”

David Hart (2003:157) deel in hierdie kritiek op Jenson se teologie en noem dit 'n soort “theological repristination of Hegel’s ‘trinitarian’ logic.” Jenson (1984a:169) verwoord tog 'n soort algemene gevoel, sê Hart, as Jenson sê: “To reclaim Hegel’s truth for the gospel, we need only a small but drastic amendment: Absolute consciousness finds its own meaning and self in the *one* historical object, Jesus and so posits Jesus’ fellows as its fellows and Jesus’

³⁵³ Sien hieroor Hunsinger se artikel, “Robert Jenson’s *Systematic Theology*: a review essay” (2002:161-200) en Sholl se artikel, “On Robert Jenson’s Trinitarian Thought” (2002:27-36).

world as its world.” Hart (2003:157) waarsku dat mens met hierdie opvattinge op ’n ramp afstuur, want as dit beteken dat die identiteit van die immanente Triniteit met die ekonomiese Triniteit so verstaan word dat die geskiedenis die teater is waarbinne God homself vind en homself bepaal (soos dit blyk Jenson dit doen), is daar geen oortuigende manier om die konklusie te vermy dat “God depends upon creation to be God and that creation exists by necessity, so that God is robbed of his true transcendence and creation of its true gratuity.”

Hierteenoor stel Hart dit sterk in sy boek, *The Beauty of the Infinite* (2003), dat God en skepping nie tot ’n interafhanklike geskiedenis van noodsaaklikheid behoort nie, want die Triniteit is alreeds oneindig genoegsaam en oneindig vol vrede. Die afwesigheid van skepping, die teater van die ekonomiese Triniteit, sal op geen wyse verander hoe God God is nie. Hart se kritiek staan dus sterk teenoor Jenson se standpunte. Hy verskil ook van Jenson se poging om God se tydloosheid te beveg in sy teologie. Hieroor sal teruggekeer word na Hart, want dis eers nodig om te let op Jenson se eskatologie en ekklesiologie.

7.4 Eskatologie

Jenson se eskatologie het al op verskeie plekke in die studie aan die orde gekom, want dit is baie nou verweef met sy narratiewe teologie, sy trinitarianisme en met sy beskrywing van God se tyd en ewigheid. Daar is byvoorbeeld reeds gelet op die Gees se belangrike rol in Jenson se teologie. Hy stel dit dat die Gees ’n onderskeie identiteit *van* en *in* God is daarin dat die Gees God is as die Krag van God se eie én ons toekoms. Met ander woorde: die Gees is die Krag van ’n toekoms wat ook vir God nie gebind word deur voorspelbaarhede nie. Die Gees is God as sy en ons toekoms wat ons tegemoet kom. Hy is die eskatologiese realiteit.

Wat beteken dit dat die Gees die eskatologiese realiteit is volgens Jenson? Hierop gaan ek in hierdie deel van die studie fokus en ook kyk hoe Jenson in ’n artikel, “Second Thoughts about Theologies of Hope” (2000), sy eskatologiese perspektiewe verwoord. Hierna sal ek kortliks na die kritiek op sy eskatologiese standpunte let.

7.4.1 Gees en toekoms

Jenson volg ander trinitariese teoloë (soos Barth en Pannenberg) na in sy aksent op die eskatologiese karakter van die Bybel se getuienis oor God. Mattes (2000:467-468) sê dat Jenson dit soos volg verstaan: “The story of God, then, is to be interpreted primarily from the *eschatos*, and not merely from the *arche*, as has traditionally been done.” Vir Jenson is dit egter belangrik dat ewigheid nie maar net as tydloosheid verstaan word nie, want dan raak dit ’n leë verwagting. Jenson (ST2:309-310) sê: “Barth and similarly Bultmann related the Bible’s futurist eschatology to the present by concentrating on the reality of God which is its constituting heart. But in the process they stripped it of its specific temporal structure, its drive toward fulfilment.”

Jenson maak sy eie voorstel oor die eskatologiese inhoud in ’n baie ekumeniese gees (alhoewel hy hierin oorleun na die Oosters Ortodokse tradisie) en hy (ST2:311) sê: “the final result of the Spirit’s work in us is ‘endless joy in the presence of God, becoming like God, and ... becoming God.’” Jenson (1996:3) stel dit sterk: “Our end is not participation in an abstract essence of Godhead, but in the life that Father, Son and Spirit have among themselves.” Hierdie verstaan van eskatologiese vervulling en ons deelname in God is natuurlik baie sterk verweef met sy verstaan van die verhouding tussen die Triniteit en tyd.

Jenson verduidelik iets van die konteks waarin hy sy eskatologie skryf en sê dat die teologie vir baie lank moderniteit se metafisiese vooroordele as funderende waarheid aanvaar het en sodoende die evangelie daarby aangepas het. Hy sê dit moet omgekeer word en die evangelie (en eskatologie) moet teenoor hierdie metafisiese uitgangspunte van moderniteit gestel word. Veral die evangelie se beloftes van hoop, sê Jenson, is vir die Westerse moderniteit se aanvaarde wysheid ’n aanstoot. Jenson (2000c:336) sê “it is arguable that the Enlightenment has found precisely the gospel’s promises especially indigestible,” en daarom, sê Jenson, maak hy die evangelie se beloftes ’n doelbewuste en beslissende kriteria van sy denke.

’n Goeie voorbeeld hiervan is Jenson se bespreking van die eskatologiese beloftes van die Marxisme en kosmologie³⁵⁴ teenoor die van die Christendom in sy artikel, “Second Thoughts about Theologies of Hope” (2000). Hierin sê hy dat daar net een stel eskatologiese beloftes kan wees wat waar is en ons rede hoekom die Christelike een die ware is, berus op die feit dat Jesus Christus waarlik opgestaan het uit die dood. Hy sal dus sy beloftes waar maak om Heer te wees oor alles en almal.

As Jenson die vraag antwoord oor hoe die Einde sal wees, beweeg hy ook weg van ’n teologie wat die einde as ’n herhaling van die begin sien. Hy (2000c:340) sê: “our theology has regularly, if sometimes subliminally, construed the End as a repristination of the beginning.” Hy antwoord dat die Einde nie maar net die ophou van tyd en diskoers (soos die kosmologiese eskatologie dit stel) is nie. Hy (Jenson 2000c:341) redeneer dat “what God creates is a history, the one conceivable end of history must be again a sublation, now into the only thing left to be taken into, God.”

Jenson (2000c:341) argumenteer dus – in skerp reaksie teenoor die nihilisme en konsekwent trinitaries – dat “an end of history, if not a sheer nothing, can only be temporal history’s sublation into the infinite history that Father, Son and Holy Spirit are between them.” Dit is duidelik dat Jenson ’n vergoddeliking aan die einde voorsien en die invloed van Hegel kom ook na vore op hierdie punt. Jenson (2000c:341) sê: “the chains of historical sublation do not make a whole history unless they eventuate in a sublation that is not himself sublated. Thus the doctrine of *theosis*, the doctrine that our end is inclusion in God’s life, is not simply the brand of eschatology preferred by eastern churches; it names the only *possible* end of *creation*, the only possible end of being that is history and drama.”

³⁵⁴ John Polkinghorne en Michael Welker (2000:7) skryf in die inleiding van hulle boek, *The End of the World and the Ends of God* (2000), oor die skok van die kosmologiese eskatologie: “The proclamation by the sciences of the definite finitude of the world has come as a cultural shock. In the face of the environmental crisis, the continuing surge of global poverty, and the threat by an age of increasing conflict, scarcity, and despair, many people around the world look to a future without hope or joy. The hard facts of life have shocked many from a naïve anthropocentrism wherein reality and reality’s God exist to insure the fulfillment of the human project. A universe moving from big bang to hot death or cosmic crunch hardly seems to lend comfort to the human heart!”

In sy uiteensetting van sy eskatologie plaas hy swaar klem op die rol van die Gees, sodat die Vader nie as monadies en God net as *arche* verstaan sal word nie. Die rol van die Gees in die Triniteit is dus belangrik vir die hele uitkoms en werking van sy eskatologie. Jenson (2000c:342) stel dit: “the Spirit unites the Father and the Son in love only in that he is an active agent who *intrudes* to reconcile them, only in that he is the third party who gives himself to both, just and only so freeing them for each other. ... the Spirit gives himself to us as he does to the Father and the Son, so that in the church we become able to understand freedom and love. With God, and therefore with his creation, the beginning occurs only as it is freed for the end beyond it, and the end occurs only as love for all that already is.”

7.4.2 Kritiese evaluering

Brian Sholl is redelik krities oor Jenson se eskatologiese voorstelle. Sholl se argument is dat Jenson genoodsaak word in sy teologie om terug te keer na 'n Hegeliaanse fenomenologie van die Gees, sodat daar verantwoording gedoen kan word vir die teenwoordigheid van die goddelike subjek in die geskiedenis. Die Gees kom met ander woorde telkens na vore om die teenoorstaande Vader en Seun te bevry en te verenig tot verdere beweging. Sholl (2002:32) sê: “Jenson makes this Hegelian moment by presenting this coming to consciousness as the movement which creates all time, since the Spirit ‘frees’ the Father both for and then from identification with a finite particular for an eschatological future.”

Jenson se antwoord op hierdie soort kritiek (ook van Hunsinger) is dat hy in sy teologie ons geërfde metafisiese veronderstellings probeer hersien en in die proses bou hy 'n nuwe stelsel wat op sy eie moet kan funksioneer – binne die Bybelse narratiewe en nie op grond van moderniteit se metafisika nie. Kritiek oor Hegel se invloed gaan noodwendig daar wees, sê Jenson (2002a:230), want “it is the risk such an attempt evidently runs.”

Mark Mattes bied weer 'n ander perspektief op Jenson se eskatologie. Mattes sê dat Jenson 'n beskrywing van God gee wat by uitstek versoenbaar is met die Bybelse tradisie se konstruksie van 'n geskiedenis van verlossing. Mattes voel egter dat Jenson 'n ander dimensie van die Bybelse tradisie afskeep, naamlik dat God in 'n sekere sin twee kante, of twee gesigte het. Dit is: oordeel en genade; ballingskap en terugkeer; straf en belofte; dood en opstanding. Mattes (2000:484) redeneer dat: “the ‘alien’ work of God is subordinated to his ‘proper work’ is not wholly lost in Jenson’s theology, but clearly it is a less prominently featured aspect of his doctrine of God that is warranted by scripture.”

Vir Mattes word Jenson se visie van God gelei deur 'n verbintenis aan 'n soort “pan-en-trinitarianisme” waarin alle geskiedenis ingetrek word om vervulling te vind in die lewe van die drie-enige God. Mattes is nie te krities hieroor nie, maar voeg dan by dat Jenson hierin 'n “vir en teen” navolging van Hegel toon. Hy is teen Hegel wat ontologiese geweld sien as die dryfkrag vir die vooruitgang van die Gees. Hy is vir Hegel in sy beskrywing dat die werklikheid van die Gees een is wat 'n geskiedenis het wat gedeel word tussen God en die mensdom. Vir beide Hegel en Jenson kom die goddelike en menslike geskiedenisse bymekaar as een in Christus se werk en in die ekklesiale missie van die Gees. Die mensdom word “vergoddelik” soos wat dit deelneem aan die goddelike werking van die Gees en die Gees word “vermenslik” soos wat dit beliggaam word in Jesus en sy gemeenskap.

Hierdie kritiek van Mattes is nie so fel soos die van Hunsinger en Sholl nie, maar die reaksie van Jenson (op Hunsinger) oor die kritiek van Hegelenialisme, sou mens ook hier op Mattes se kritiek kon lees. Mattes stem egter saam met Jenson dat die vertikale dimensie van God se verhouding tot die wêreld nie volgens die Bybel een kan wees as 'n verhouding tussen 'n Parmenideaanse atemporele wese en 'n temporele aardse wese nie. Tog voel Mattes dat Jenson iets van die Bybelse klem op die vertikale dimensie van God mis in sy teologie. Byvoorbeeld: In die Hebreeuse tradisie wys God se verhewenheid op sy heiligheid en sy “vertikaliteit” dui op sy heerskappy oor die

aarde en mense se geskiedenis. Jenson ontken nie dié waarhede nie, maar gee dit ook nie baie aandag in sy teologie nie.

Die voordeel van Jenson se hersiening van die ewigheid-tyd verhouding is dat hy dit nuut interpreteer oor hoe tyd anamnities sakramenteel verstaan kan word. Die sakramente het met ander woorde die moontlikheid om toekomstige vervulling en voltooidheid oor te dra, soos wat dit deur realiteite van die verlede in huidige tekens en gebeure bepaal word. Liturgiese handeling is 'n goeie voorbeeld hiervan. Jenson (1994:22) sê: "For that is what a sacrament is, a structure of concrete communal unity that is transparent to God's action." Tog voel Mattes dat hierdie verstaan van die ewigheid-tyd verhouding van Jenson, nie meer die Lutherse veronderstelling ondersteun dat die versoening van die sondige mensdom met die heilige God, hoofsaaklik deur middel van die verkondiging van die gekruisigde, plaasvind nie. Die verkondiging en nie die sakramente nie, is vir die Lutherse tradisie die standaard voertuig waardeur die evangelie oorgedra word. Hierdie punt van kritiek bring ons by Jenson se ekklesiologie. Dit is opvallend hier hoe Jenson se eskatologie en ekklesiologie baie nou met mekaar verweef is.

7.5 Ekklesiologie

Soos reeds vroeër oor Jenson se teologie opgemerk is, is sy teologie een wat deurgaans gefokus is op ekklesiologie. Die rede hiervoor is die feit dat Jenson die kerk sien as die *totus Christus*. In Jenson se eskatologie is dit duidelik dat die *totus Christus* 'n deurslaggewende rol het om te speel in die vervulling van die goddelike lewe. Hierdie perspektief is 'n uitvloeisel nie net van sy eskatologie nie, maar ook van sy trinitarianisme.³⁵⁵

7.5.1 Aksente van Jenson

Jenson (1994:20-21) verstaan dit so dat ons gemeenskap met mekaar as kerk "will be established by our inclusion in the differentiated communion of Father,

³⁵⁵ Burgess (2004:163) sê: "Jenson's approach to the body – including Jesus' body – and thus to ascension and ecclesiology, thoroughly interpenetrates his trinitarian thought, and they must be understood in reliance upon each other."

Son and Spirit, it will be determined also by the 'processions' and 'missions' that make that communion." God se gemeenskap in sy Triniteit sal dus ons gemeenskap bepaal en die verhoudinge binne die Triniteit is ook van toepassing op die kerk: Jenson brei uit hierop en sê dat die Vader na ons sal kyk soos wat hy na die Seun kyk en sodoende sal hy weet wie en wat hy is as God. Jenson (1994:21) sê: "by seeing what he has made of us. As the Son offers himself in obedience to the Father, the church will be both the self, the 'body,' that he offers and participant in the act of offering. And it is the very freedom of God as the Spirit that will be our freedom in this fellowship."

Die kerk word dus ten volle as die totus Christus deur Jenson verstaan. Dít is die plek van Jesus se liggaam na sy hemelvaart. Die missie van die kerk is dan ook vir Jenson (1994:21) "to be thus the 'sacrament' of humanity's godly destiny." Dit is dus in ons verwagting om vergoddeliking wat ons reeds die liggaam van God is as kerk. Ons strukture moet iets hiervan sê, sê Jenson (1994:26), want ons is self die 'sakrament'.³⁵⁶ Hierdie is inderdaad, soos ek reeds vroeër in hierdie studie uitgelig het, 'n "super sterk" ekklesiologie.³⁵⁷

Die ekklesiologiese redenasie van Jenson kan ook andersom gestel word: As drie-enige God (soos geïdentifiseer deur die narratiewe) is God 'n gemeenskap in homself (soos in Jenson se trinitarianisme uitgewerk). God se bestemming vir die mensdom is om ons deel te maak van hierdie gemeenskap van wie Hy is (soos in sy eskatologie uiteengesit). Die kerk antisipeer hierdie bestemming en kan dit daarom bekendstel. Jenson (1994:25) kom dus tot die konklusie: "The church participates in the divine life as she is one with the Son, and so dances with the Son around and in the Father and the Spirit; and yet of course she is also other than the Son, and so within the triune life dances with the Father and the Spirit around and in the Son. In the language of the New

³⁵⁶ Burgess (2004:162) wys op die belangrike plek van die sakrament in Jenson se teologie en sê: "Jenson's conception of both ascension and heavenly session are closely linked to his ecclesiology, and in particular his very strong sacramentology."

³⁵⁷ Jenson se ekklesiologie is selfs "te sterk" vir die Katolieke tradisie. Andrew Burgess (2004:166) sê byvoorbeeld oor die Katolieke teoloog, Susan Wood: "Wood notes that Jenson's identification of Jesus' risen body and the church exceeds a Roman Catholic view, with the result that the church tends to become equal to a fourth person of the Godhead, and also that the eschatological 'not-yet' becomes minimised or lost."

Testament, she is at once the Body and the Spouse of the Son.” Hierdie soort stellings oor die kerk se identifisering met die Seun lyk dubbelsinnig en van die kritiek op Jenson se ekklesiologie, wat later bespreek word, gaan dan ook juis hieroor.

Jenson stel dus ’n ekklesiologie daar wat eerstens nie die Protestantse beskouing van die kerk as die vergadering van die woord voorstaan nie, en wat tweedens ook nie die Katolieke beskouing volg van die kerk as instituut nie. Albei hierdie beskouing het vir hom tekortkominge en Jenson probeer ’n middeweg vind in ’n ekklesiologie wat die kerk as instituut erken, maar ook die rol van die Gees in die hervorming van hierdie instituut. Die interessante van Jenson se beskouing hieroor is dat hy sê beide Protestantse en Katolieke ekklesiologieë verstaan die verhouding tussen wese en tyd verkeerd. Hierin kom Jenson se klem op die rol van tyd in sy teologie weer duidelik na vore. Jenson, sê Burgess (2004:162), is byvoorbeeld krities oor Barth: “Jenson criticises Barth for overemphasising the discontinuities between creation and redemption, in terms of the relation between God’s time and human time, and therefore underplaying the Spirit’s work within the church and sacraments.”

Jenson sê dat beide (Katoliek en Protestant) die begrip wese op ’n heidens Parmenideaanse manier verstaan as atemporeel. God bly daarom “ongedoopt.”³⁵⁸ Hiermee bedoel hy dat hulle die ekonomiese Triniteit – as die temporele betrokkenheid van God – nooit bepalend sien van die immanente Triniteit nie. In die kern van die immanente Triniteit se bestaan word dit definieer as eenvoud (simplicity). Met hierdie (ongedoopte) beskouing van God onderliggend aan die Protestantse ekklesiologie, word ewigheid nooit diakronies uitgestrek nie en die bediening kan net verstaan word as ’n charismatiese indringing binne in tyd in. Met dieselfde (ongedoopte) beskouing van God onderliggend aan die Katolieke se ekklesiologie, word ewigheid gesien as ’n sanksie wat vroeëre vormgewing van die kerk en bedieninge

³⁵⁸ Jenson bou voort in sy sistematiese teologie op sy idees soos hy dit uiteengesit het in sy boek hieroor, *Unbaptized God. The Basic flaw in Ecumenical Theology* (1992), op spesifiek pp 107-147.

legitimeer en daarom kan hulle nie eienaarskap aanvaar vir die reformasie wat vereis kan word deur God se toekoms nie.³⁵⁹

Twee soorte ekklesiologieë ontstaan uiteindelik waarin daar 'n antitese tussen instituut en vryheid is. Jenson glo egter dat hy hierdie valse antitese kan oorkom, want dit word veroorsaak deur die “ongedoopte” verhouding tussen ewigheid en tyd. Jenson verstaan dit – anders as die Protestante – dat die institusie 'n vorm van die Gees kan wees, want ewigheid kan in 'n diakroniese kontinuïteit binne tyd uitgestrek word. Jenson verstaan ook – anders as die Katolieke – dat die institusie van die kerk verantwoordbaar is aan die Gees. Uit 'n kenmerkend Lutherse perspektief hieroor, is Mattes (2000:488-489) se kritiek op Jenson: “What Jenson misunderstands is that a Protestant view of the church need not succumb to a ‘club mentality’ or as dependent on an unshaped charisma when it is understood – as it is defined by the *Confessio Augustana* VII – as a gathering *shaped* by the proclamation of gospel as word and sacrament, and not current fads. It is the gift of the gospel and not the deliverers of this gift that defines the church’s life. Hence, the church is free from delusions of grandeur about her abilities; rather, her whole identity is to be framed by her living the gospel and it alone.”

Hierdie kritiek van Mattes sou mens binne 'n Lutherse perspektief moet bly lees. In daardie sin het sy kritiek waarde, maar dit moet in ag geneem word dat Jenson nie eerstens as Lutherse teoloog of vir die Lutherse kerk sy teologie skryf nie. Jenson skryf vir die een toekomstige kerk sy teologie en in daardie sin is sy voorstelle en insigte oor die verhouding tussen ewigheid en tyd en die implikasies daarvan vir die ekklesiologie baie waardevol.

7.5.2 Kritiese evaluering

³⁵⁹ Die gevolg hiervan, sê Mark Mattes (2000:488) is byvoorbeeld: “With Protestantism, Jenson might contend, a Lockean definition of the church as a ‘voluntary society,’ and not an organic body united to Christ as the Head, inevitably prevails. Hence, Jenson believes that with Protestantism, the church’s identity need not come from Christ alone, but perhaps also from a club mentality. However, with Catholicism, the church might remain stagnant and not open to the Spirit’s drive for renewal and redirection.”

Nog 'n spesifiek Lutherse kritiek op Jenson se ekklesiologie, wat aansluit by die tema wat Buckley uitlig oor God se intimiteit, kry mens op Jenson se siening van die verhouding tussen Christus en die kerk. Mark Mattes sê dat Jenson se teologie vir hom staan of val met sy organiese model van die verhouding tussen Christus en die kerk. Jenson gebruik die metafoor – die liggaam van Christus – deurgaans in sy teologie en Mattes redeneer Jenson lees die metafoor verkeerd. Hy sê Jenson gebruik die metafoor om die gevolgtrekking te maak dat die spanning opgehef is tussen die ou era se sonde, wet en dood, en die nuwe era se geregtigheid, vryheid en lewe.

Volgens Mattes misverstaan Jenson se ekklesiologie hierdie era as reeds die volgende era. Die gevolg is dat die kerk se fokus verkeerdelik as die saad van die nuwe era verstaan word en nie soseer as 'n samekoms van gelowiges waarin hulle lewens getuig van 'n nuwe era wat gaan aanbreek nie. Mattes voel sterk daaroor dat die spanning tussen hierdie twee eras behoue moet bly en dat Christene dit nodig het om die woord te hoor – voortdurend en as ekstern tot hulle om hulle tot die nuwe era te help leef. Mattes (2000:489) kom tot die konklusie: “Unlike Jenson’s proposal, Lutherans affirm that we *believe* in the holy catholic church because we infer it by faith, and not by sight.”

Die Anglikaanse teoloog, Andrew Burgess, skryf in sy boek, *The Ascension in Karl Barth* (2004), 'n hele hoofstuk oor Jenson se teologie en 'n groot deel daarvan is baie krities oor veral Jenson se ekklesiologie. Burgess (2004:175-185) se punte van kritiek gaan oor (1) die liggaam van Jesus na die hemelvaart, (2) die gesag van Jesus oor die kerk, (3) die verhouding tussen die kerk en die evangelie, en (4) die missie van die kerk. Hierdie kritiek gaan nie in detail hier herhaal word nie, maar elkeen van sy punte word net kortliks verduidelik.

Een. Oor Jesus se liggaam “wat opgevaar het na die hemel,” sê Burgess (2004:180): “According to Jenson’s phenomenology we certainly can call the church and her sacraments Jesus’ body, but at the same time the claim seems emptied of much of its content, so that it is hard to see how this description of Jesus’ availability implies very much, and how deeply Jesus becomes

objectified for us. We get a sense that the ‘real’ Jesus is not a body elsewhere, but that He *is* a transcendent spirit effectively elsewhere.” Burgess voeg by dat hierdie konklusie eintlik net die teenoorgestelde van Jenson se intensie is.

Twee. Oor die gesag van Jesus oor die kerk, skryf Burgess (2004:180) dat Jenson inderdaad aan die Skrif ’n normatiewe rol in die teologie toeken. Die Skrif is die kerk se norm in haar poging om die evangelie te spreek. Die probleem kom egter in waar Jenson die verhouding tussen Jesus wat opgevaar het en die kerk beskryf. Christus staan nie as hoof wat regeer deur die Woord (soos by Barth) teenoor die kerk nie, want Jesus se enigste “otherness to the church is in the sacraments of bread and wine.” Burgess se gevoel is dus dat Jenson se teologie nie die prioriteit van die Skrif in hierdie verhouding tussen Jesus en die kerk beklemtoon nie en die oorgrote meerderheid van Jenson se klem is op die kerk as objektiewe realiteit van Jesus.

Drie. Oor die verhouding tussen die kerk en die evangelie ontstaan daar probleme in Jenson se ekklesiologie, want hy sien die kerk en haar sakramente as die objektiwiteit van God en dit is vir Jenson waarop die evangelie gefokus moet wees.³⁶⁰ Die evangelie moet dus wys na die kerk en haar sakramente, en hierop reageer Burgess (2004:181) en sê: “The preaching of the apostolic church does not appear to have *primarily* focused on the church, but on the church’s Lord, and particularly His identity as Messiah and the cross and resurrection.”

Vierdens is die missie van die kerk in Jenson se ekklesiologie problematies, want dit kry bitter min aandag in sy teologie. Burgess sê die rede hiervoor hang saam met die vorige punt, naamlik dat die evangelie vir Jenson heenwys na die kerk en haar sakramente as die liggaam van Christus. Burgess (2004:183) sê: “That this is the *only* body Jesus has, and the only form in which He makes Himself available, gives the eucharist the priority we have

³⁶⁰ Jenson (ST1:206) sê: “The subject that the risen Christ is, is the subject who comes to word in the gospel. The object – the body – that the risen Christ is, is the body in the world to which this word calls attention, the church round her sacraments.”

noted, and perhaps this clarifies the lack of outward focus in Jenson's ecclesiology. It is therefore unproblematic for Jenson to see the primary form of the gospel proclamation as the eucharist, with its referent in the church it nourishes." Hierdie kombinasie draai die evangelie in 'n meer innerlike en kerklike woord as in 'n uitwaartse missionêre woord.

Samevattend sê Burgess oor Jenson se ekklesiologie dat die kerk en haar sakramente te veel gewig dra as die volle beskikbaarheid van God in die wêreld. Jenson se aksent op die kerk as waarlik die liggaam van Christus is egter prysenswaardig, maar die manier waarop hy sy leerstuk van God ontwikkel – en daaruit die van die kerk – funksioneer volgens Burgess nie goed genoeg om te keer dat die wese van God terugval in 'n soort modalisme nie. Burgess (2004:184) sê: "The term 'God' ultimately designates an event which does not involve three persons in mutual self-giving, but rather an event in which one spirit, temporally (but not effectively) differentiated, takes on embodiment and thereby becomes person. Jenson finally identifies God with church and sacraments in a way that reduces God's self-knowledge to knowledge of these entities, and again, does violence to any notion of intra-trinitarian communion." Hierdie soort kritiek spreek dus nie net Jenson se ekklesiologie aan nie, maar sy hele teologie en trinitarianisme.

7.6 Ander perspektiewe en kritiek op Jenson

'n Groot verskeidenheid teologiese temas word deur Jenson reg deur sy loopbaan met indrukwekkende kreatiwiteit en toewyding bespreek. Hy is uit die aard van die saak 'n teoloog wat heelwat reaksie ontlok, en alhoewel daar verskeie teoloë in gesprek staan met hom oor hierdie temas is daar ook die wat dikwels sterk van hom verskil. Dat daar kritiek teen Jenson op sekere punte van sy teologie is, is iets wat Jenson self as net logies aanvaar, want sy teologie is volgens hom uitdagend en in sekere aspekte 'n eksperiment.³⁶¹

³⁶¹ In sy reaksie op 'n artikel van Paul Molnar oor sy teologie, sê Jenson (1998:132) byvoorbeeld: "An occasional response to such revisionary efforts is sheer inability to entertain the proposals made, even as experiment. Thus my systematic theology urges that the metaphysics that construes being as perdurance, and contingency as an ontological deficit, is

Hiermee sê Jenson nie dat hy bloot spekulatief te werk gaan in sy teologie en dat hy sy eie werk as onbelangrik afmaak nie. Inteendeel, oor sy teologiese standpunte wil hy hê dat daar deur die kerk (nie 'n spesifieke denominasie nie) ernstig verder nagedink word. Dit word nie as antwoorde voorgehou nie, maar as stimuli vir 'n noodsaaklike gesprek.

Om hierdie hoofstuk oor die waardering en kritiese evaluering van Jenson se teologie af te sluit gaan vervolgens gelet word op vier sake. Eerstens gaan gekyk word na die ekumeniese geslaagdheid van sy teologie, tweedens na kritiek op sy beskouing van God se tyd en ewigheid en die implikasies daarvan vir sy teologie, derdens word gelet op kritiek op sy leerstuk van die skepping (dat God skep deur tyd en ruimte te maak in Homself) en laastens sal sy teologie weer in verband gebring word met die konteks van nihilisme en postmodernisme waarin hy dit skryf.

7.6.1 Ekumeniese geslaagdheid

Jenson probeer om 'n ekumeniese teologie te ontwikkel en skryf dus nie eerstens vir die Lutherse kerk of as Lutherse teoloog nie. In die proses maak hy voorstelle wat hom dalk nader aan die Katolieke en Ortodokse tradisies bring as aan sy Lutherse tradisie. Lutherane sal baie gou waarneem hoe Katoliek Jenson is, want hy redeneer byvoorbeeld ten gunste van 'n pous, 'n historiese episkopaat,³⁶² die Eucharistie as primêr 'n offer, verlossing as vergoddeliking en vele meer. Baie van hierdie redenasies word eers in sy tweede volume van sy sistematiese teologie uitgewerk, maar dit berus op sy eerste volume se uiteensetting en verstaan van wie God as Triniteit is.

Aan die ander kant sal daar weer Rooms Katolieke en Ortodokse teoloë wees wat Jenson gou as heeltemal te Luthers of Gereformeerde kan afwys.³⁶³ Die

antithetical to the gospel. If a reader takes this metaphysics unchallengeable ... he will, of course, discover the most horrid consequences and absurdities."

³⁶² Jenson (1994:22) sê oor die aanvaarbaarheid van die episkopaat: "Thus if the episcopal order was indeed freely chosen by the church, that order is just so a matter of divine decision."

³⁶³ Gereformeerde en Luthers moet eintlik nie hier in dieselfde asem genoem word nie, want Jenson staan teologies baie verder van Gereformeerde wees as die algemeen Lutherse standpunte. Die rede hiervoor is onder andere Jenson se "super sterk" ekklesiologie. Hy sien

redes hiervoor is byvoorbeeld dat Jenson sê dat mens deur geloof alleen leef,³⁶⁴ en dat Christelike groei in liefde teenoor ander niks anders is as 'n daaglikse terugkeer na die doop nie. Verder word Luther se siening van geloof deur Jenson opgeroep as die sleutel tot die behoorlike verstaan van die regverdiging as vergoddeliking. Jenson probeer ook om die *totus Christus* benadering tot ekklesiologie te koppel aan die Lutherse teoloog, Johannes Brenz, se lees van die alomteenwoordigheid van die eucharistie-liggaam van Christus. Jenson se Lutherse denke lyk dus sentraal te staan in sy konstruksie van 'n ekumeniese teologie alhoewel dit nie altyd die beslissende is of só doelbewus deur hom uitgebou word nie.

Vanuit 'n spesifiek Lutherse perspektief op Jenson se teologie maak Mark Mattes die opmerking dat Jenson se besorgheid om teologiese kontinuïteite tussen Katolieke en Lutherse tradisies te vind prysenswaardig is. Hy voel egter dat dit altyd ondergeskik moet wees en moet bydra tot die kerk se missionêre imperatief om die evangelie te verkondig. Die klem op die verkondiging moet daar bly, redeneer Mattes, want wanneer die objektiwiteit van die eksterne woord bedreig word, dan word die evangelie volgens hom nie in sy suiwerheid uitgedruk nie. Mattes stel sy saak sterk hieroor en sê dat die leerstuk van regverdiging deur genade alleen gekompromitteer word deur Jenson.³⁶⁵ Tog is die regverdiging in Jenson se beskouing nie 'n soort prestasie van 'n misties-etiese op beweeg na die goddelike nie, maar dit is afhanklik van die agape-karakter van God se liefde teenoor ons.

Mattes neem hierdie punt van kritiek verder en sê dat vir Luther is Christus – en nie liefde nie – die behoorlike vorm van geloof. Geloof is die vorm en liefde is die inhoud van die Christelike lewe. In Jenson se teologie, sê Mattes, is die gevoel egter dat geloof blote vertrouwe in God se genade is. So word die perspektief van geloof wat geïmpliseer word deur die wet-evangelie

die kerk radikaal as die *totus Christus* en sluit sterk aan by die Oosters Ortodokse siening dat die kerk uiteindelik deel word van God self.

³⁶⁴ Jenson (ST1:68) sê byvoorbeeld oor ons voorbeeld in die geloof Abraham dat “he lives by faith and nothing else.”

³⁶⁵ Vanuit sy Lutherse tradisie beskou Mattes (2000:487) hierdie as die artikel van die geloof waarby die kerk staan of val: *articulus stantis et cadentis ecclesia*. Mattes sluit die Finse Lutherse teoloog Mannermaa in by hierdie kritiek van hom teen Jenson.

verhouding gesystap. Geloof is vir Jenson nie soseer vertrou in God se genade nie as wat dit deelname in die innerlike dialoog van die drie-enige lewe is nie. Die gelowige se deelname in Christus en nie geloof nie, is die beslissende punt waarop geloof korrek verstaan moet word. Teenoor die Lutherse siening dat geloof 'n mens se “angstige bewussyn tot bedaring bring,” is geloof vir Jenson eerder om getrou te bly aan God binne 'n kerk wat toenemend gekonfronteer word met sekulariteit en pluralisme. Vir Jenson is die kerk op haar mees getrouste as sy haar rol erken as 'n deelnemer in die goddelike lewe. Mattes (2000:487) sê hieroor dat Jenson moet besef “that *only* the word, and not a catholic ecclesiology, can sustain and uphold the church in the face of internal and external threats.”

'n Verdere punt van kritiek van Mattes (vanuit sy Lutherse tradisie) is oor Jenson se ondersteuning van die pouslike stelsel. Mattes (2000:490) sê: “Many Protestants will reject Jenson’s supposition that a historic episcopate is a necessary feature of the unity of the church implied by the gospel. In the historic Lutheran understanding, the church is primarily a confessional movement, united by a common witness or message before the world and other religious communions, and thus free to be structured by a number of different ecclesiastical polities, none of which are themselves definitive of, nor specifically required by, the gospel.”

Hierdie soort kritiek vanuit 'n Lutherse perspektief is nie verrassend nie. Jenson maak as ekumeniese teoloog beduidende spronge en kreatiewe voorstelle en dit moet in die konteks van sy hele ekumeniese poging geles word. Voorstelle oor byvoorbeeld die pous moet dus in die geheel van sy teologie beoordeel word en myns insiens word die gebalanseerdheid van sy denke dan baie duidelik.

Mattes het nie net kritiek as Protestant op Jenson se teologie nie, maar ook waardering. Hy sê byvoorbeeld dat Jenson reg is daarin dat die Protestante nie waaksaam genoeg was (en is) om getrou te bly aan die boodskap van die evangelie nie. Dit, sê Mattes, kan mens sien as mens na die agendas van baie kerke kyk wat gekaap word deur gode van die neo-paganisme, terapeutiese

foefies en sekulêre politieke oortuiging. Mattes (2000:490) sê waarderend oor Jenson: “Jenson’s importance for Lutherans is not that his work is a final word in the theological enterprise, but that he so clearly brings the right questions to the fore which theologians must wrestle with if they would affirm their vocation of fidelity to the gospel.”

Na my oordeel is een van Jenson se sterkste bydraes in die teologie – in geheel gesien en ten spyte van die kritiek daarop – te vinde juis op ekumeniese gebied. ’n Opmerking van Philip Cary (1999:135) illustreer dit goed: “Reading Jenson is like no other experience in the world. His writing does not resemble that of the 20th century theologians to whom he is most indebted, Barth and Pannenberg. For one thing, it is far less long-winded. In a typical three-sentence paragraph Jenson will make a deft new distinction, apply it to the problem at hand, and then simply move on. This makes for slow but exhilarating reading. His reliance on sheer conceptual deftness is closer to Thomas Aquinas’s procedure than to any contemporary model, with the difference that Jenson is always telling the story of where his conceptual problems came from. That in itself makes his book (his *Systematic Theology*) an education: one could scarcely ask for a better introduction to the origin and conceptual structure of today’s theological *oecumene*.”

7.6.2 Tyd en ewigheid in God

Daar is in hierdie studie al breedvoerig aandag gegee aan Jenson se verstaan van God se tyd – of dan die Triniteit se unieke soort ewigheid. ’n Teoloog wat spesifiek op hierdie punt met Jenson in gesprek tree is David Hart.³⁶⁶ Hart is baie krities oor die vertrekpunte van Jenson se teologiese opvattinge oor God en tyd. Hy verskil byvoorbeeld van Jenson se hele onderneming om God van tydloosheid te bevry. Hy is ook krities oor die verstaan van die immanente

³⁶⁶ David Hart bespreek Jenson se sieninge oor God en tyd in sy boek, *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth* (2003). Hierdie boek gaan oor ’n trinitariese teologie van skoonheid (beauty) en Hart poog om met ’n herlees van die kerkvaders die metafisiese vasgevallendheid van die kerk in die postmodernisme aan te spreek. Hart bespreek Jenson se teologie onder die tema van Triniteit, onder die sub-deel van “Divine *Apatheia*.”

Triniteit en die ekonomiese Triniteit. Hierdie aksente van Hart maak van hom 'n belangrike teoloog om op hierdie punt van die studie te bespreek.

Hart (2003:159) sê dat daar in die moderne teologie 'n navolging van die "Hegelianizing project" plaasvind, wat teoloë inspireer "to reject aspects of the tradition that they see as a metaphysical corruption of the Bible's 'narrated' God." Hart (2003:159) noem as voorbeeld hiervan die onderskeid tussen ewigheid en tyd, maar ook terme wat in die hart staan van Jenson se teologie: "Immutability, impassibility, timelessness – surely, many argue, these relics of an obsolete metaphysics lingered on in Christian theology just as false belief and sinful inclinations linger on in a soul after baptism." Hart is baie krities oor hoekom teoloë hierdie terme nie aan God wil koppel nie en sy antwoord oor hulle motivering is dat hulle 'n God soek (of daar wil stel) wat kan ly. Hart (2003:159) sê: "This is why so much modern theology keenly desires a God who suffers, not simply with us and in our nature, but in his own nature as well; such a God, it is believed, is the living God of Scripture, not the cold abstraction of a God of the philosophers."

Hart sê hierdie behoefte van ons aan 'n God wat kan ly, kom vanuit ons onvermoë om na die oorloë, die massamoorde, die atoombomme van die vorige eeu, in 'n God te glo van volkome mag en onblusbare seën. Ons het 'n behoefte aan 'n medelyer, 'n kameraad in pyn. Hierop sê Hart dat dit nie verkeerd is om hierdie soort God te soek in die Bybelse narratiewe nie, want dit vertel ons juis van "gekreusigde liefde." Maar, sê hy, ons moet pasop dat ons nie in ons pogings om die trinitariese leerstukke te hersien – om God meer verstaanbaar te maak in die lig van Auschwitz – uiteindelik eindig met 'n God wat eenvoudig die metafisiese gronde van Auschwitz is nie. Hierdie probleem kry mens volgens Hart by 'n trinitarianisme wat die onderskeid tussen God se ewige wese en sy historiese manifestasie misken. Dit bring Hart by Jenson se teologie en hy sê dat juis hierdie vertrekpunt van Jenson vir hom onaanvaarbaar is.

Hart bespreek dan 'n hele verskeidenheid uitsprake van Jenson waarin Jenson God se tydloosheid as deel van sy Triniteit ontken. Hart begin by Jenson se

siening oor die immanente en ekonomiese Triniteit, beweeg aan na Jenson se stellings oor God se wese en identiteit wat gevind word in die temporele gebeure en bespreek ook Jenson se siening oor God se ewigheid. Hart (2003:161) verduidelik Jenson se siening: “God’s eternity has a past, present, and future (Father, Son and Spirit), his eternity is temporal (a view Jenson believes, mistakenly, that he can defend from the theology of Gregory of Nyssa).” Hart verduidelik dus eers Jenson se siening van Triniteit en tyd en hy gee in die proses ’n baie goeie oorsig hieroor. Hierna haal hy vir Jenson breedvoerig aan op die punt waar Jenson verduidelik hoe dit moontlik is dat God kan ly.³⁶⁷ Hieroor sê Hart (2003:162) dat wat opval is Jenson se perspektief “that God could have been the very God he is without creatures, but we cannot say how.” Dit bring mens, volgens Hart (2003:162) by ’n “instability in Jenson’s system: it is simply *prima facie* false that if God achieves his identity in the manner Jenson describes, he could have been the same God by other means, without the world.”

Hart (2003:162-163) fokus op hierdie punt van Jenson, want die implikasie daarvan is: “If the particular determinations of this history are also determinations of God – as he ‘chooses’ to be God – then there can be no identity of God as *this* God apart from the specific contours of *this* history.” Dit bring mens by die probleem, sê Hart (2003:163) “that God’s identity is in some absolute sense inseparable not only from the life and person of Jesus of Nazareth, but from the entire order of contingencies that Jesus inhabits.”

Hart kan nou sy kritiek op Jenson stel. Omdat Jenson God se “being and becoming” (en sy ewigheid en tyd), laat saam val, word Jenson se trinitariese teologie een wat nie kan werk sonder dat mens veronderstel “not only the necessity of evil, but indeed the necessity of the actual history of evil.” Die

³⁶⁷ Hart verwys na die volgende stelling van Jenson (ST1:144): “God the Son suffers all the contingencies and evils recorded in the Gospels, and concludes them by suffering execution. God the Father raises him from the dead; nor do we have reason to think of his act as dispassionately done. So and not otherwise the Father triumphs over suffering. God the Spirit is the sphere of the triumph. And the ‘triumph’ is the precise word: the Father and the Spirit take the suffering of the creature who the Son is into the triune life and bring from it the final good of the creature, all other creatures, and of God. So and not otherwise the true God transcends suffering – whatever unknowably might have been.”

eerste deel van hierdie stelling word deur Jenson in sy supralapsarisme aanvaar, en sonde en boosheid is deel van God se bedoeling, maar net in sy triomfering daaroor. Die eerste probleem hiermee, sê Hart, is dat God se bedoeling van die kwade sy wese van totale liefde aantas. Die tweede probleem is egter groter en hang saam met die tweede deel van die stelling – oor die noodsaak van die werklike geskiedenis van die kwade. Hart (2003:165) verduidelik: “if God’s identity is constituted in his triumph over evil, then evil belongs eternally to his identity, and his goodness is not goodness as such but a reaction, an activity that requires the goad of evil to come into full being. All of history is the horizon of this drama, and since no analogical interval is allowed to be introduced between God’s eternal being as Trinity and God’s act as Trinity in time, all of history *is* this identity: every painful death of a child... all are moments in the identity of God.”

Hierdie soort uitkoms skets ’n skrikwekkende beeld van God. Dit is ’n uitkoms wat Jenson ook nie volgens Hart bedoel het nie, maar dit is wat volgens Hart (2003:165) gebeur met die “collapse of the analogical interval between the immanent and the economic Trinity, between timeless eternity and the time in which eternity shows itself.” Die gevolge hiervan is dat God nie ons medelyer, ’n kameraad in pyn, is nie, maar eenvoudig net die waarheid van ons pyn is. Hart (2003:166) sê dus ten slotte oor Jenson, en oor elke teoloog “who seeks to make the doctrine of the Trinity the place where time and eternity meet as absolute identity,” dat hulle die vraag moet vra of die implikasies van hulle teologie end uit volhoubaar is.

Hart se kritiek op Jenson word op hierdie punt afgesluit, maar hy gaan dan voort in sy boek om sy eie standpunt oor God en tyd te verduidelik en maak gebruik van die term *apatheia* om te kan sê (Hart 2003:167): “I can at least offer a definition of divine *apatheia* as trinitarian love: God’s impassibility is the utter fullness of an infinite dynamism...”³⁶⁸

³⁶⁸ Die fokus van hierdie studie is nie op Hart se teologie nie, maar op Hart se kritiek op Jenson. Daar word dus nie verder ingegaan op Hart se bespreking hier nie, behalwe om te wys op sy siening van ewigheid (teenoor die van Jenson). Hart (2003:166) sê: “Theology must, to remain faithful to what it knows of God’s transcendence, reject any picture of God that so threatens to become at once both thoroughly mythological and thoroughly metaphysical, and

7.6.3 Skepping: tyd en ruimte in God

'n Algemene soort reaksie op Jenson se teologie (op spesifiek sy leerstuk oor die skepping) is die kritiek dat hy nie die spasie tussen God en die wêreld behou nie.³⁶⁹ Hierdie kritiek vra vrae oor God se totale identifisering met die kerk, oor God se identifisering in tyd, en oor die vryheid van die mens, in Jenson se teologie. Dit is 'n reaksie wat daarop wys dat God se verhouding tot tyd nie los staan van sy verhouding tot die skepping en die kerk nie. Kortliks kan mens hieroor 'n belangrike tema in Jenson se teologie definieer – in navolging van James Buckley se essay, “Intimacy: The Character of Robert Jenson’s Theology” (Gunton (ed) 2000) – en sê dat Jenson God beskou as 'n *intieme* God. Buckley (2000:13) stel dit so: “There is a clear direction to Jenson’s theology – toward the intimate togetherness of God and world, even in the face of our efforts to dismember that deep communion. If there is a central shock to a frequently shocking theology, it is Jenson’s insistence on this promised intimacy. In still other words, ‘church’ and ‘Gospel’ ‘mutually determine each other’ (ST1:5). If we deny this mutual determination, we will dismember Jenson’s theology ...”³⁷⁰

Hierdie intimiteit, waarvan Buckley praat, kan as deel van die problematiek of implikasies rondom Jenson se verstaan van die verhouding tussen Triniteit en tyd, verstaan word. Die interessante van Jenson se beskouing oor God en tyd is dat hy tyd nie as iets “extrinsic to God” sien nie, maar as deel van God.

insist upon the classical definitions of impassibility, immutability, and nonsuccessive eternity. This is in no way a contradiction of the story of God as creator and redeemer and consummator of all things.”

³⁶⁹ Die volgende artikels en essay gee 'n aanduiding hiervan: Gunton, CE 1991. Immanence and Otherness: Divine Sovereignty and Human Freedom in the Theology of Robert W. Jenson. *Dialog* 30:1, 17-26; Molnar, PD 1999. Robert W. Jenson’s Systematic Theology, Volume 1: The Triune God. *Scottish Journal of Theology* 52:1, 117-131; en Gunton, CE 2000. Creation and Mediation in the Theology of Robert Jenson: An Encounter and a Convergence. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 80-93. Cambridge: WB Eerdmans.

³⁷⁰ Uit hierdie opmerking van Buckley is dit duidelik dat Jenson nie vir 'n mens gemaklik laat terugsit met die lees van sy teologie nie, maar jou gereeld skok. Die afleiding moet egter nie op grond hiervan gemaak word dat Jenson daarop uit is om te skok nie. Hy maak nie net lukrake stellings nie en volg ook nie klakkeloos liberale idees na nie. Inteendeel, hy word deur ander teoloë selfs as teologies te konserwatief beskou. Binne die Amerikaanse konteks word hy ook as 'n “relentless revisionist” (Neuhaus 2000:243) beskou. Albei terme wat positief daarop dui dat hy die Christelike tradisie baie ernstig opneem.

Jenson (1995d:40) sê byvoorbeeld: “time ... is the accommodation God makes in his living and moving eternity, for others than himself.” Oor hierdie standpunt van Jenson verduidelik Schwöbel (1995a:15) byvoorbeeld dat dit nie net eenvoudig God se tydelikheid oor sy ewigheid stel nie, én ook nie dat tyd eenvoudig ’n aspek van God se akkommodasie vir sy skepsels in die geskiedenis van die verlossing is, wat maar net buite God se eie realiteit plaasvind nie. Nee, vir Jenson (1995d:42) (en vir trinitariese teologie in die algemeen) word beide moontlikhede uitgeskakel as mens aanvaar dat “the biblical story of God and us is true of and for God himself.”

Colin Gunton (1998:141) skryf oor Jenson se leerstuk van die skepping en sê: “It is interesting that Jenson is using the idea of the roominess of God – a spatial image – to generate an alternative to Augustine’s view of time.” Jenson (1997a:24) skryf byvoorbeeld in sy essay, “Aspects of a Doctrine of Creation,” in die boek, *The Doctrine of Creation* (Gunton (ed) 1997): “For God to create is for him to open a place in his triune life for others than the three whose mutual life he is. John of Damascus again: ‘God is ... his own place.’ In that place, he makes room, and that act is the event of creation. This place in the triune life we call ‘time.’ That creation is above all the making of time for us, is of course again an ancient insight, most famously exemplified in Book XI of Augustine’s *Confessions*.”

Gunton is egter krities oor hierdie verstaan van skepping deur Jenson. Gunton (1998:142) sê Jenson se voorstel sal nie werk nie, want ’n voldoende teologie van “spaciousness of the created order will need to make more of the notion of creation as externalising.” Gunton sê verder dat Moltmann daarop gewys het dat sekere vorme van eksternalisering wel kan lei tot ’n leerstuk van eksterne verhoudinge waar die leerstuk van God se alomteenwoordigheid in gevaar gestel word of waar dit onderdrukkend word. Maar as die wêreld waarlik wêreld wil wees, dan is dit nodig dat dit buite God is – nie in ’n soort verhouding waarvolgens dit weer in God ingesluit word nie. Gunton (1998:142) sê hieroor: “For this reason, panentheism cannot finally be distinguished from pantheism, because it does not allow the other space to be itself.” Jenson se leerstuk van skepping laat hom dus oop vir beskuldigings van panenteïsme

en/of panteïsme en verskillende teoloë maak juis die punt van kritiek teen hom.³⁷¹

7.6.4 Nihilisme en hoop

Jenson se narratiewe teologie, sy trinitarianisme, sy beskouinge oor God en tyd, en sy spesifieke toekomsverwagting is myns insiens die sterk punte wat sy teologie bied. Hy slaag daarin om God as Triniteit te beskryf (wat deur en met sy verhaal geïdentifiseer word) en hy slaag ook daarin en om 'n spesifieke toekomsverwagting van hoop te skets.³⁷² Die teoloog Francis Watson (2002:201) beskryf met reg Jenson se teologie soos volg: "An ecumenical and trinitarian theology, it is also a theology of narrative, hope and of the word." Dit is veral oor die hoop wat Jenson se teologie bied waarop ek in hierdie deel van die studie fokus.

Jenson, soos vroeër in die studie reeds aangetoon, probeer doelbewus met sy teologie hoop gee. Hy doen dit omdat hy bewus is van die postmoderne wêreld (en post-christelike wêreld) waarin hy hom bevind. Dit is veral in reaksie op die nihilisme van die (post-)moderne wêreld waarop hy sy teologie skryf.³⁷³ Hierdie soort nihilisme word baie goed deur David Hart (2005:55) verwoord: "As modern men and women – to the degree that we are modern – we believe in nothing. This is not to say, I hasten to add, that we do not believe in anything; I mean, rather, that we hold an unshakable, if often unconscious, faith in *the* nothing, or in nothingness as such. It is this in which we place our

³⁷¹ In hierdie studie is daar reeds gewys op Hunsinger en Mattes wat dieselfde kritiek teen Jenson opper. Hunsinger (2002:175) sê byvoorbeeld: "Jenson develops his trinitarian proposal within the confines of a broadly 'Hegelian' metaphysics. Because as he admits, the metaphysics of his work is presented only 'bit by bit' (ST2:150), it is not easy to gain a sense of the whole. It seems fair to suggest, however, that taken as a whole, the metaphysics is a version of panentheism (and therefore tends toward monism)." Vir Mattes weer, word Jenson se visie van God gelei deur 'n verbintenis aan 'n soort "pan-en-trinitarianisme" waarin alle geskiedenis ingetrek word om vervulling te vind in die lewe van die drie-enige God.

³⁷² Burgess (2004:185) sê: "Jenson here holds out a wonderful vision of the union of Jesus with His people – a genuinely eschatological vision of hope."

³⁷³ Jenson (1982:169) skryf in sy boek, *Triune Identity* (1982), reeds: "It is at least abstractly possible that the nightmare of the unbeyed gospel is true, that the preaching of the gospel in the West has revealed our true metaphysical case even though the gospel itself is false. Then the sundry nihilisms that flourish in secularized Western history – from bureaucratic capitalism to self-development religions – are right, are in accord with reality. If, on the other hand, the gospel is itself true, then the unbounded futurity that goes before us is not mere endlessness."

trust, upon which we venture our souls, and onto which we project the values by which we measure the meaningfulness of our lives. Or, to phrase the matter more simply and starkly, our religion is one of very comfortable nihilism.”

Hart se omskrywing kan dit laat klink of die nihilisme draaglik is, maar dit is bloot omdat dit ontken of vermom word. Die noodsaak van ’n teologiese antwoord op die nihilisme kom ook uit ’n ander oord na vore, naamlik die kosmologiese eskatologie. John Polkinghorne en Michael Welker (2000:7) skryf hieroor dat: “A universe moving from big bang to hot death or cosmic crunch hardly seems to lend comfort to the human heart!” Alhoewel hierdie gebeure eers vir die verre toekoms voorspel word, kan hulle invloed op die teologie nie geïgnoreer word nie. Polkinghorne en Welker (2000:7) verduidelik: “One obvious reason is that they call into question any notion of an ultimate fulfillment brought about through the unfolding of present cosmic history alone. At best, we see a transient fruitfulness that leads to final futility, with the certain eventual disappearance of all life from the universe. These images of catastrophe feed cultural moods of nihilism and apocalyptic despair that are powerfully present in contemporary societies.”

In hierdie konteks probeer Jenson dus hoop bied met sy teologie. Jenson beskryf self sy teologie as ’n “teologie van hoop” en definieer dit soos volg (Jenson 2000c:339): “... is a biblical theology in the sense that, against the practice of modern theology, it does not think the deliverances of Enlightened religion or of ideological interpretations of scientific procedures or results must always trump, that is does not suppose that truth taught by Aristotle or Newton is more foundational or comprehensive or natural than truth taught by Isaiah or John. And it chooses eschatology as a specific ground to hold, in part because this locus was a chief victim of mediation in the period just behind us.”

Jenson se verstaan van die Bybelse God en tyd hang ten nouste saam met poging om hoop te bied in sy teologie, want teenoor die nihilisme (se tydlose teïste) bied Jenson in sy teologie ’n reïnterpretasie van ewigheid en tyd *in* die Triniteit. Jenson verstaan die Triniteit as radikaal deel van tyd, en omdat die Triniteit nie as tydloos voorgestel kan word nie is dit die enigste godheid wat

vir ons ware hoop kan bied vir die toekoms. Ons deelname aan die innerlike gesprek en lewe van die Triniteit self, is die spesifieke toekomsverwagting van die kerk, en nie net 'n soort ewigheid wat bestaan uit die ondraaglike opeenhoping van tydsmomente tot in oneindigheid nie. Om tyd as 'n niksheid te definieer, of net as 'n voortdurende opeenvolging van momente, sal 'n terugval na die nihilisme vir Jenson beteken.

Nog 'n manier waarop Jenson reageer teenoor die nihilisme, is om sterk etiese standpunte in te neem. Jenson neem byvoorbeeld sterk standpunt in teen aborsie, homoseksualisme³⁷⁴ en die genadedood.³⁷⁵ Hy doen dit, omdat die teendeel daarvan vir hom 'n gevolg is van ons tipiese Westerse nihilistiese samelewing waarin ons vir niks lewe nie en daarom is niks meer heilig of sondig nie. Hy (Jenson 1997c:8) stel dit: "... the world relapses toward nothingness also as it ceases to be sinful. There is a way for the world to become innocent, which is for it to become nothing. ... I cannot be blame, since I must have been born that way or have been shaped by overwhelming social influence or be suffering from a 'disease.' This is of course but our particular form of the world's constant temptation to define away the difference between sin and virtue."

Dit is juis Jenson se sterk etiese standpunte wat daartoe lei dat hy dikwels beskou word as 'n konserwatiewe teoloog en hy kry ook uiteenlopende kritiek

³⁷⁴ Jenson (2005b:187) sê byvoorbeeld: "Homoerotic practice thus attempts to contravene God's imposition of embodied directedness to the other. A homoerotic act is a rebellion against the Creator, however otherwise benign."

³⁷⁵ In sy artikel "The Church's Responsibility for the World" sê Jenson (1997c:7-9) onder andere: "So the church can say to America no more than such things as that, for example, by permitting abortion on demand the nation has relapsed to barbarism and is beyond the pale of God's covenanted mercy. The church can say no more – but of course if she could pull herself together to say that *much* she would fulfill much of her current responsibility to the world." En: "The 'social statements' – or whatever they may be called – of mainline denominations regularly proceed as if discerning the church's message to the world on such things as war making or fetal experimentation or euthanasia or the provision of a social safety net were a difficult and subtle task of biblical exegesis and theological reflection. It is not, and the mainline churches' pretense that it is is only a cover for their cowardice and unbelief." Jenson sê verder: "It *is*, for example, obvious that we cannot equate chosen or culturally accepted single parenthood with a family structure. It *is* obvious that homosexuals cannot marry, so that homosexuality cannot be a social equivalent of heterosexuality. It *is* obvious that in a just society neither such entertainers as the one formerly known as Prince nor the Fortune 500 CEOs would be remunerated as they are, or indeed in many cases remunerated at all, whatever the sacred marked will bear."

op sy etiese standpunte.³⁷⁶ Hierdie etiese standpunte van hom moet egter nie los van sy hele teologie, sy verstaan van die Triniteit, en sy persoonlike opposisionering van nihilisme, beoordeel word nie. Dieselfde geld vir die kritiek wat dikwels vanuit feministiese oorde op Jenson se teologie kom. 'n Feministiese teoloog soos Mary Solberg (1991:325) verskil byvoorbeeld baie skerp van Jenson se aandrang daarop dat die eerste persoon van die Triniteit die “Vader” is, en nie as “Vader en Moeder” of net as “Moeder” vervang of vertaal kan word nie.³⁷⁷

Jenson se teologie is ten diepste 'n keuse vir die lewe – die lewe voor en in God.³⁷⁸ Colin Gunton verduidelik iets van hierdie klem op die lewe in teologie. Hy skryf in die voorwoord van sy boek, *The Christian Faith* (2002), oor die vraag of daar 'n enkele gedagtelyn deur die Bybel loop. Gunton (2002:x) antwoord dan en sê: “If there is, then ‘life’ – that indefinable word which is so central to our habitation of our world – has some claim to be it. In the beginning, God gives life; in the middle, he raises Jesus Christ from the dead, itself a promise of new life now and at the end, when God will be all in all.” Hy voeg dan by dat sy boek ook iets van hierdie gedagtelyn volg. Jenson se teologie volg inderdaad ook hierdie lyn en dit is deurgaans 'n keuse vir die lewe – die lewe wat Christus vir ons gee – teenoor die doodsheid van die nihilisme.

³⁷⁶ Stanley Hauerwas (2000:255-256) sê byvoorbeeld: “What I learned from Jenson is what I think he and I both learned from Karl Barth: God matters. It may well also be self-serving for me to claim to represent the attempt to reclaim a theological centre for Christian ethics – after all, Christian ethics has a theological centre. Yet the theology that is at the centre of Christian ethics is liberal Protestant theology. Even more than Jenson, I have aggressively attacked the liberal theological presuppositions that have shaped and continue to shape most of the work done in Christian ethics. To think one can be more aggressive than Jenson is surely, as we say in Texas, ‘to put on airs.’ Yet in this case my critique of Reinhold Niebuhr in itself has been sufficient to give me a much more negative reputation in the field of Christian ethics than Jenson can ever hope to achieve. Jenson, I suspect, has not thought it necessary to criticize representatives of Christian ethics because he felt no need to beat what he considered to be a dead horse. Unfortunately, in the world of Christian ethics that horse is anything but dead, a fact that, of course, is one of the reasons that Jenson’s theology is not read by those who do Christian ethics. He is simply thought to be too theologically ‘conservative.’”

³⁷⁷ Jenson (1995d:35, 34-37) vergelyk die onvertaalbaarheid van die naam van God met die onvertaalbaarheid van die tekens van die sakramente: “It is, I suggest, an intuition of the sheer sacrament-like weight and density of the signs themselves – of the sheer token-types ‘Father, Son and Holy Spirit’, or ‘begotten, not made’, or ‘proceeding’ – that restrains some of us from acceding to proposals for their translation into less offensive terms.”

³⁷⁸ Jenson (ST2:185) sê byvoorbeeld: “all life belongs intimately to God. ...Sharing a meal is therefore always communal act of worship and establishes fellowship precisely before the Lord.”

Gunton bevestig dit as hy oor Jenson sê dat Jenson “see ‘life’ as peculiarly the Lord’s realm, his special territory, so to speak.”

Teenoor die nihilisme se hooploosheid, staan Jenson se teologie van hoop. Hoop wat begrond word in Jenson se sterk eskatologie van ’n verwagting van God self. Teenoor die doodsheid van die nihilisme staan Jenson se eskatologiese verwagting dat ons opgeneem sal word in God se lewe self. Teenoor die moedeloosheid en desperaatheid van die nihilisme, staan Jenson se beskrywing van die einde wat musiek, volkome harmonie, ’n fuga is.

BIBLIOGRAFIE

Albright, JR 1996. The Story of the Triune God: Time and Eternity in Robert Jenson's Theology. *Christians Scholars Review* 26:1, 36-54.

Barth, K 1936-1969. *Church Dogmatics. Volumes I-IV*. Edinburgh: T&T Clark.

Braaten, CE 1969. *The Future of God*. New York: Harper & Row.

- 2000a. Eschatology and Mission in the Theology of Robert Jenson. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 298-311. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2000b. Robert Williams Jenson – A Personal Memoir. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 1-9. Grand Rapids: Eerdmans.

Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 1984. *Christian Dogmatics*. Philadelphia: Fortress Press.

- 1995a. *A Map of Twentieth Century Theology. Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*. Minneapolis: Fortress Press.

- 1995b. *Either/Or. The Gospel or Neopaganism*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 1995c. *Reclaiming the Bible for the Church*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 1995d. *The two cities of God: the church's responsibility for the earthly city*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 1996. *The Catholicity of the Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 1999. *Marks of the Body of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2000. *Sin, Death, & the Devil*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2002. *The strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2003a. *In One Body Through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2003b. *Jews and Christians. People of God*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2004. *The Ecumenical Future*. Grand Rapids: Eerdmans.

Buckley, JJ 2000. Intimacy: The Character of Robert Jenson's Theology. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 10-22. Grand Rapids: Eerdmans.

- Burgess, A 2004. *The Ascension in Karl Barth*. Burlington: Ashgate.
- Cary, P 1999. Book reviews. *Scottish Journal of Theology* 52:1, 133-135.
- Cunningham, DS 1998. *These Three are One. The Practice of Trinitarian Theology*. Oxford: Blackwell.
- Fackre, G 2000. The Lutheran *Capax* Lives. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 94-102. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fiorenza, F 1984. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad.
- Fischer, H 1999. Dogmatics. In: Fahlbusch, E, Lochman, JM, Mbiti, J, Pelikan, J & Vischer, L 1999. *The Encyclopedia of Christianity*. 868-874. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ford, DF (ed) 1989. *The Modern Theologians. An Introduction to Christian theology in the twentieth century*. Oxford: Blackwell.
- Forde, GO 2000. Robert Jenson's Soteriology. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 126-138. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gunton, CE 1991. Immanence and Otherness: Divine Sovereignty and Human Freedom in the Theology of Robert W. Jenson. *Dialog* 30:1, 17-26.
- 1995. The Twentieth Century. In: Byrne, P & Houlden, L 1995. *Companion Encyclopedia of Theology*. 946-957. London: Routledge.
 - 1997. Introduction. In: Gunton, CE (ed) 1997. *The Doctrine of Creation*. 1-15. Edinburgh: T&T Clark.
 - 1998. *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*. Grand Rapids: Eerdmans.
 - 2000a. Creation and Mediation in the Theology of Robert Jenson: An Encounter and a Convergence. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 80-93. Grand Rapids: Eerdmans.
 - 2000b. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. Grand Rapids: Eerdmans.
 - 2002. *The Christian Faith. An Introduction to Christian Doctrine*. Oxford: Blackwell.

- 2005. Towards a Trinitarian Reading of the Tradition: The Relevance of the 'Eternal' Trinity. In: Metzger, PL (ed) 2005. *Trinitarian Soundings in Systematic Theology*. 63-72. London: T&T Clark.

Hart, DB 2003. *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2005. God or Nothingness. In: Braaten, CE & Seitz, CR (eds) 2005. *I am the Lord your God: Christian reflections on the Ten commandments*. 55-67. Grand Rapids: Eerdmans.

Hauerwas, S 2000. Only Theology overcomes Ethics; or, Why "Ethicists" must learn from Jenson. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 252-268. Grand Rapids: Eerdmans.

Hunsinger, H 2002. Robert Jenson's Systematic Theology: a review essay. *Scottish Journal of Theology* 55:2, 161-200.

Ive, JGA 2000a. Bibliography. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 312-322. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2000b. Robert Jenson's Theology of History. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 146-157. Grand Rapids: Eerdmans.

Jenson, RW 1959. *Cur deus homo? The election of Jesus Christ in the theology of Karl Barth*. Dissertation 5.12. Heidelberg: University of Heidelberg Library.

- 1963. *Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth*. New York: Thomas Nelson.

- 1967. *A Religion Against Itself*. Richmond, Virginia: John Knox.

- 1969a. *God after God. The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth*. Indianapolis: Bobs-Merrill.

- 1969b. *The Knowledge of Things Hoped For*. Oxford: Oxford University Press.

- 1973. *Story and Promise: A Brief Theology of the Gospel about Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.

- 1978. *Visible Words: The Interpretation and Practice of the Christian Sacraments*. Philadelphia: Fortress Press.

- 1982. *Triune Identity: God According to the Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.

- 1984a. The Holy Spirit. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 1984. *Christian Dogmatics*. 2:160-188. Philadelphia: Fortress Press.
- 1984b. The Triune God. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 1984. *Christian Dogmatics*. 83-191. Philadelphia: Fortress Press.
- 1987. Jesus, Father and Spirit: The Logic of the Doctrine of the Trinity. *Dialog* 26:4, 245-249.
- 1988. *America's Theologian: A Recommodation of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press.
- 1989. Karl Barth. In: Ford, DF (ed) 1989. *The Modern Theologians. An Introduction to Christian theology in the twentieth century*. 23-49. Oxford: Blackwell.
- 1992a. Thanks to Yeago. *Dialog* 31, 22-23.
- 1992b. *Unbaptized God. The Basic flaw in Ecumenical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- 1993. God. In: McGrath, AE (ed) 1993. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. 236-246. Oxford: Blackwell.
- 1994. The Trinity and Church Structure. In: Freeman, JS (ed) 1994. *Shaping our future: challenges for the Church in the twenty-first century*. 15-26. Boston: Cowley.
- 1995a. *Essays in Theology and Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1995b. Hermeneutics and the life of the church. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 1995. *Reclaiming the Bible for the Church*. 89-105. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1995c. Justification as a Triune Event. *Modern Theology* 11:4, 421-427.
- 1995d. The Point of Trinitarian Theology. In: Schwöbel, C (ed) 1995. *Trinitarian Theology Today*. 31-43. Edinburgh: T&T Clark.
- 1996. The Church as Communio. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 1996. *The Catholicity of the Reformation*. 1-12. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1997a. Aspects of a Doctrine of Creation. In: Gunton, CE (ed) 1997. *The Doctrine of Creation*. 16-30. Edinburgh: T&T Clark.
- 1997b. *Systematic Theology, Volume 1: The Triune God*. Oxford: Oxford University Press.

- 1997c. The Church's Responsibility for the World. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 1995. *The two cities of God: the church's responsibility for the earthly city*. 1-11. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1998. A Reply. *Scottish Journal of Theology* 52:1, 132.
- 1999a. Catechesis for Our Time. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 137-149. *Marks of the Body of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1999b. *Systematic Theology, Volume 2: The Works of God*. Oxford: Oxford University Press.
- 1999c. The End is Music. In: Lee, SH & Guelzo, AC 1999. *Edwards in our time: Jonathan Edwards and the shaping of the American religion*. 161-171. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1999d. The Religious Power of Scripture. *Scottish Journal of Theology* 1:89-105.
- 2000a. Can we have a story?. *First Things* 101:16-17.
- 2000b. Introduction. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 2000. *Sin, Death, & the Devil*. 1-6. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2000c. Second Thoughts about Theologies of Hope. *Evangelical Quarterly*, 72:4. 335-346.
- 2000d. Toward a Christian Theology of Israel. *Pro Ecclesia* IX:1, 43-56.
- 2001a. For us ... he was made man. In: Seitz, C (ed) 2001. *Nicene Christianity: the future for a new ecumenism*. 75-86. Grand Rapids: Brazos Press.
- 2001b. What if it were true? *Reflections* 4, 2-21.
- 2002a. Response to Watson and Hunsinger. *Scottish Journal of Theology* 55:2, 225-232.
- 2002b. The Great Transformation. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 2000. *The Last Things. Biblical & Theological Perspectives on Eschatology*. 33-42. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2002c. What is a Post-Christian? In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 2002. *The strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*. 21-31. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2003a. *On Thinking the Human. Resolutions of Difficult Notions*. Grand Rapids: Eerdmans.

- 2003b. Toward a Christian Theology of Judaism. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) *Jews and Christians. People of God*. 1-13. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2004. On the Ascension. In: Welker, M & Jarvis, CA (eds) 2004. *Loving God with our minds. The pastor as theologian*. 331-340. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2005a. Afterword. In: Metzger, PL (ed) 2005. *Trinitarian Soundings in Systematic Theology*. 217-220. London: T&T Clark.
- 2005b. Male and Female He Created Them. In: Braaten, CE & Seitz, CR (eds) 2005. *I am the Lord your God: Christian reflections on the Ten commandments*. 175-188. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2005c. *Song of Songs*. Louisville, Kentucky: John Knox Press.

Jenson, RW & Gold, SL 2006. *Conversations with Poppi about God: an eight-year-old and her theologian grandfather trade questions*. Grand Rapids: Brazos Press.

Kirwan, C 1989. *Augustine*. London: Routledge.

Knight, D 2000. Jenson on Time. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 71-79. Grand Rapids: Eerdmans.

Larson, D 1994. Trinity and Time's Flow. *Dialog* 33, 62-70.

Mannermaa, T 2000. Doctrine of Justification and Trinitarian Ontology. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 139-145. Grand Rapids: Eerdmans.

Mattes, MC 2000. An Analysis and Assessment of Robert Jenson's Systematic Theology. *Lutheran Quarterly* 14:4, 463-494.

Miethe, TL 1988. *The Compact Dictionary of Doctrinal Words*. Minneapolis: Bethany House.

Molnar, PD 1999. Robert W. Jenson's Systematic Theology, Volume 1: The Triune God. *Scottish Journal of Theology* 52:1, 117-131.

Neuhaus, RJ 2000. Jenson in the Public Square: Thinking the Church. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 238-251. Grand Rapids: Eerdmans.

Pannenberg, W 2000a. A Trinitarian Synthesis. *First Things* 103, 51-68.

- 2000b. Eternity, Time, and the Trinitarian God. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 62-70. Grand Rapids: Eerdmans.

- Peters, T 1998. God Happens: The timeliness of the Triune God. *The Christian Century* 115:1, 342-344.

- Polkinghorne, J & Welker, M 2000. *The End of the World and the ends of God. Science and theology on eschatology*. Harrisburg: Trinity Press.

- Rahner, K. 1970. *The Trinity*. (Translated by J Donceel). London: Burns and Oates.

- Schwöbel, C 1993. The Triune God of Grace. In: Byrne, JM (ed) 1993. *The Christian understanding of God today*. 49-64. Dublin: Columba Press.

- 1995a. Introduction. The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks. In: Schwöbel, C (ed) 1995. *Trinitarian Theology Today*. 1-30. Edinburgh: T&T Clark.

- 1995b. *Trinitarian Theology Today*. Edinburgh: T&T Clark.

- 2000. Once Again, Christ and Culture: Remarks on the Christological Bases of a Theology of Culture. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 103-125. Grand Rapids: Eerdmans.

- Seitz, C (ed) 2001. *Nicene Christianity: the future for a new ecumenism*. Grand Rapids: Brazos Press.

- Sholl, BK 2002. On Robert Jenson's Trinitarian Thought. *Modern Theology* 18:1, 27-36.

- Solberg, MM 1991. Concerning God's Proper Name: Some Comments on Robert Jenson's Discussion of "The Masculinity of 'Father.'" *Dialog* 30, 325-326.

- Soulen, RK 1999. YHWH the Triune God. *Modern Theology* 15:1, 25-54.

- Torrance, TF 1962. *Karl Barth: An introduction to his early theology, 1910-1931*. London: SCM Press.

- Tracy, D 1975. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury.

- Turner, P 2002. The Powerlessness of Talking Heads: Re-Evangelization in a Postmodern World - The Place of Ethics. In: Braaten, CE & Jenson, RW (eds) 2002. *The strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*. 73-93. Grand Rapids: Eerdmans.
- Watson, F 2002. 'America's theologian': an appreciation of Robert Jenson's Systematic Theology, with some remarks about the bible. *Scottish Journal of Theology* 55:2, 201-224.
- Williams, AN 2000. The Parlement of Foules and the Communion of Saints: Jenson's Appropriation of Patristic and Medieval Theology. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 188-200. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wood, SK 2000. Robert Jenson's Ecclesiology from a Roman Catholic Perspective. In: Gunton, CE (ed) 2000. *Trinity, Time, and Church. A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. 178-187. Grand Rapids: Eerdmans.
- Yeago, DS 1992. Catholicity, Nihilism and the God of the Gospel: Reflections of the Theology of Robert W. Jenson. *Dialog* 31, 18-22.